عين الاصول للنراقي

اساس الاصول نراقي

الضروري الذي يعلم به الاصطلاح توقيفي والباقي محتمل وذهب الغزالي والقاضي الى التوقف
والحق ان بعض اللغات او اكثرها اصطلاحي واما ان شيئا منها ليس توقيفيا فغير معلوم وذلك ان
كان مراد اهل الاصطلاح فنعم الوفاق وان كان مرادهم ان جميعها اصطلاحي وليس شيئا منها توقيفيا
كما هو الظاهر من كلماتهم فلا نقول به لنا على الاول اي كون بعض اللغات اصطلاحيا انا نعلم بالبداهة
ان كثيرا من اللغات حدثت من الناس في وقت لم يكن بينهم نبي ولم يدع احد استماع صوت ولا علما
ضروريا ولا الهاما بان هذا اللفظ وضعه الله سبحانه بحيث نرى ان لغة واحدة تتغير بحيث يخرج عن
وضعه الاول ولا شك ان هذا التغير مستند الى البشر وعلى الثاني اي كونه احتمال ان يكون بعض
اللغات توقيفيا ان ادلة القائلين بالاصطلاح لا تنفيه كما ياتي والعقل لا يمنعه هذا اذا كان محل
النزاع جميع اللغات واما اذا كان اصولها فاثبات اصطلاحية البعض ايضا مشكل كما لا يخفى واحتج
اهل التوقيف على مذهبهم بايتين الاولى قوله سبحانه وعلم ادم الاسماء كلها فانه دل على انه سبحانه
علم اسماء الاشياء كلها فيكون هو الواضع دون البشر والجواب اولا ان المراد بالتعليم الالهام كما في قوله
تعالى وعلمناه صنعة لبوس وثانيا انه يحتمل ان يكون المراد بالاسماء هو الاسماء الحسنى بل هو المتبادر
او حقائق الاشياء والضمير في قوله ثم عرضهم يؤكد ذلك لان الضمير المذكر لا يصلح للاسماء الا
اذا اريد به المسميات مع تغليب العقلاء وارجاع الضمير الى المسميات من دون ارادتها من الاسماء
حتى يكون من باب الاستخدام مرجوح عن الظاهر والثاني قوله سبحانه ومن اياته خلق السموات و
الارض واختلاف السنتكم وجه الاستدلال انه لا يمكن ان يراد من الالسنة معناها الحقيقي
اعني العضو المخصوص اذ ليس فيه كثير اختلاف فلابد ان يراد منها معناها المجازي وهو اللغات
فيكون المعنى ومن اياته خلق الكتاب اللغات المختلفة وتوقيف الناس عليها والجواب
ان الظاهر ان الاختلاف عطف على الخلق فالمعنى ومن اياته اختلاف الالسنة اذ الاختلاف
وان كان بسبب وضع العباد يكون من اياته ايضا كما في جميع الافعال والحركات بل الا
يعطى ان الاستناد اليه سبحانه بالواسطة اقوى في كمال القدرة وعلو القوة اذ تمكينه من ابداع

قدرة وقوة في مخلوق يتمكن بها على غرايب الافعال اقوى دلالة على كمال القدرة من ان يوجد هذا
الافعال بذاته بلا واسطة فتلك الدلالة للاية على التوقيف وقد يجاب عنه بانه اذا تعين الحمل
على المجاز يمكن ان يراد مجاز اخر وهو ان يراد بخلق اختلاف الالسنة اقدار الناس على وضع
ت وليس ارادة احد المجازين اولى من ارادة الاخر على ان الثاني ادل على كمال القدرة
وفيه ان الثاني مع كونه خلاف الظاهر يستلزم ارتكاب مجازات متعددة كارادة الاقدار
من الخلق وتقدير الوضع وارادته من الاختلاف وارادة اللغات من الالسنة واما الاول
[illegible]ستلزم الا الاخير وكون الثاني ادل على كمال القدرة ممنوع واستدل القائلون بالاصطلاح
بما ذكرنا دليلا على اصطلاحية بعض اللغات ولا يخفى انه لا يدل الا عليه واستدل بعضهم عليه
بقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه دل على ان لكل قوم لغة سابقة على ارسال الرسول
اليهم والتوقيف يقتضي كون اللغات مسبوقة بارسال الرسل وفيه ان الظاهر من سوق الاية
انه ما ارسل رسولا الى قوم الا بلسان قومه فادم خارج من ذلك اذ لا قوم له عند البعثة واحتج
الاسفرايني بانه ان لم يكن القدر المحتاج اليه في الاصطلاح بالتوقيف لزم الدور لتوقف الاصطلاح
على سبق معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعلم بالاصطلاح بالتوقيف لزم الدور لتوقف الاصطلا
[illegible]م موقف على سبق الاصطلاح الموقوف على معرفته وهذا يحتمل معنيين احدهما ان اصل
اصطلاح وحصوله من المصطلح يتوقف على بعض الالفاظ فان المراد به هو ان يصطلح ويقول
هذا اللفظ موضوع لهذا المعنى وذلك لذلك وهذا يتوقف على معرفة اللفظ والوضع والمعنى
الى غير ذلك وجوابه منع كون المراد من الاصطلاح ذلك القول بل اعم منه ومن تعيينه
له في نفسه ثم تعريفه بالترديد وثانيهما ان تعريف الاصطلاح للغير يتوقف عليه وجوابه
ح اولا بالنقض بذلك البعض التوقيفي وثانيا بالحل فانه يمكن تعريفه بالترديد بالقراين
[illegible]ال فصل اللغة لا يعرف بالعقل المحض ولكنها انما يعرف بالنقل المحض وهو اما
متواتر او احاد ومثال كل منهما ظاهر بحيث واضح اما الاول فضروري واما الثاني فلا فادتها

وانا ربما يكون عند انقياد الامر التكويني والا لم يكن التخصيص بكثير من الناس وجه فالاولى
ان يقال ان معنى السجود في المحل واحد وهو وضع الجبهة على الارض والكثير في الناس على سبيل الحقيقة وفي
غيرهم على سبيل التجوز عن الجملة فصل في الحقيقة والمجاز وفيه مسائل الاولى الحقيقة اللفظ المستعمل
فيما وضع له في اصطلاح التخاطب وهي لغوية وشرعية وعرفية خاصة او عامة والمجاز اللفظ المستعمل في
غير ما وضع له لاجل علاقة ويوصف بالراجح اذا غلب استعماله على الاستعمال الحقيقي ويعرف كل منهما بامور
الاول تصريح الواضع باسمه او حده او خاصته والثاني التقدم في الذكر والتاخر فيه فالمقدم حقيقة
والمؤخر مجاز لبعد ذكر المجاز مقدما على الحقيقة والثالث التبادر وعدمه فالاول علامة الحقيقة
والثاني علامة المجاز وجعل علامة الحقيقة عدم تبادر الغير باطل لان المشترك حقيقة بالنسبة
الى كل واحد من معانيه مع انه يتبادر المعاني الاخر ايضا اما مطلقا او من حيث الارادة ولذلك
ايضا لا يصح جعل علامة المجاز تبادر الغير والرابع صحة سلب المعنى الحقيقي للفظ عن المعنى المستعمل فيه في
نفس الامر وعدمها كذلك فالاول علامة المجاز والثاني علامة الحقيقة واورد عليه بانه لا يجوز ان
يراد بها صحة سلب بعض المعاني الحقيقية لانه غير مفيد لجواز سلب بعضها دون بعض لاستلزامه
كون المشترك مجازا في كل من معانيه فيجب ان يراد بها صحة سلب جميع المعاني الحقيقية والعلم بها موقوف
على العلم بان المعنى المستعمل فيه ليس من المعاني الحقيقية وهو موقوف على العلم بانه من المعاني المجازية
وهو على العلم بصحة السلب وهو دور [illegible] على الحقيقة الظاهر واجيب عنه من وجهين احدهما انا
ان سلب البعض غير مفيد بل هو كاف للمطلوب لانا اذا وجدنا اللفظ مستعملا في معنى ليس من افراد معنى حقيقي
اللفظ علمنا انه مجاز فيه والا لكان له معنى اخر هو من افراده فيلزم الاشتراك والمجاز اولى منه
واما استلزامه كون المشترك مجازا في كل من معانيه فمدفوع بان الاحتياج الى هذه العلامة انما هو فيما لم
يعلم انه حقيقة فيه او مجاز واما اذا علم كونه حقيقة فيه كما في المشترك المعلوم بالنقل او العلامة فلا
ولا يخفى ان هذا الجواب لا يجري في الحقيقة لان العلم بعدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عن المعنى
[illegible] فرض انما يتحقق اذا علم انه بعض منها والا لصح سلب جميعها عنه واذا علم انه بعض منها فلا ينتقض

الى العلامة على ان اولوية المجاز من الاشتراك مما تنازع فيها وثانيهما انا لا نسلم ان العلم بان المعنى المستعمل
فيه ليس من المعاني الحقيقية للفظ مع الغفلة عن كونه معنى مجازيا لازم لا وضح العلم بعدم مجازيته وهذا
ايضا لا يجري في الحقيقة هذا ويرد عليه ايضا ان صحة سلب جميع المعاني الحقيقية يتوقف على العلم بان
المستعمل فيه ليس منها والا فلا يجوز سلب جميعها عنه وحينئذ اذا علمنا ذلك فلا احتياج الى هذه العلامة
كما لا يخفى فالصواب ان يقال انه لما كان المراد من كون صحة السلب وعدمها علامة الحقيقة والمجاز انه
اذا اطلق لفظ على معنى ولم نعلم انه حقيقة فيه او مجاز فيعرف كل منهما بهذه العلامة كما هو الظاهر فلا يتجه ورود
عليه ما ذكر ولكنه ليس كذلك بل المراد منه كما صرح به بعضهم انه اذا علم للفظ المستعمل معنى حقيقي ومعنى
مجازي ولم نعلم ايهما المراد في هذا المقام لخفاء القرينة فصحة نفي المعنى الحقيقي عن المورد اي المحل الذي
ورد فيه الكلام يدل على ان المراد هو المعنى المجازي وعدمها على انه هو المعنى الحقيقي وهذا وان كان بالقرائن
اشبه منه بالعلامات الا ان الظاهر من القرينة هو المقالية وقد ذكر والمعرفة كل من الحقيقة والمجاز علامات
اخر لا يكاد يصح ولاجل ذلك تركنا ذكرها **الثانية** لا خلاف في وجود الحقيقة اللغوية لان هذه الالفاظ
استعملت في معاني ولا شك انها قد استعملت بعد وضعها لها ولا معنى للحقيقة الا ذلك ولا في وجود
الحقيقة العرفية عامها كالدابة والغائط والراوية وخاصها كالرفع والنصب والجر للنحاة والكسر
والكون للمتكلمين والارث للمتشرعة واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها ونفيها فذهب طائفة الى
الاول وجماعة الى الثاني وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا وقعت الالفاظ التي اختلف فيها مجردة عن
القرينة في كلام الشرع فعلى الاول يحمل على المعاني الشرعية وعلى الثاني على معانيها اللغوية والحق هو
الاول واستدل عليه بوجوه اصحها واقواها ما افاده والدي العلامة دام ظله وهو انه لا ريب في ان
الفاظ الصلوة والزكوة والحج مثلا كانت في اللغة موضوعة لمعان غير المعاني المتداولة عند اهل الشرع
ولا في ان الشارع استعملها في هذه المعاني استعمالا لا ندعي انها على سبيل النقل والمجاز ولا في ان
هذه المعاني صارت متبادرة عنها عند المتشرعة بحيث يهجر المعاني اللغوية فيكون استعمالها فيها على
سبيل الحقيقة لان التبادر علامة الحقيقة ولما كان اصل الاستعمال من الشارع ولاجل ذلك

صحيح عند المتشرعة فينبغي التفحص عن اول زمان حصل فيه التبادر وغير خفي انه لم يحصل في ابتداء الزمان
الذي اطلق الشارع هذه الالفاظ على هذه المعاني لانه موقوف على غلبة الاستعمال ولم يحصل فيه ففيه
لم يحصل حقيقة مطلقا واما حصوله في عصر الصادقين ع فلا شبهة فيه بل الحكم كذلك قبل عصرهما
بل واواخر عصر النبي ص ايضا بالنسبة الى الالفاظ التي تستعمل في المعاني الشرعية في اوايل الظهور لاسيما
اذا كانت كثيرة الدوران في المحاورات لان العقل والعادة والتجربة حاكمة بانه اذا استعمل لفظ في معنى
في سنين وكان الاستعمال كثيرا غالبا يصير بعد ذلك هذا المعنى متبادرا منه بحيث يهجر المعنى الاول
عند المستعملين وان كان الاستعمال بمعونة القراين وانه هذه العلامة الحقيقة فيثبت الحقيقة
الشرعية ولا يخفى ان ذلك انما هو بالنسبة الى الالفاظ التي كانت كثيرة الدوران كالصلوة والزكوة
والحج والنكاح وغيرها واما بالنسبة الى غيرها فلا دلالة على ثبوتها فيه فان قيل يحتمل ان يكون هذه
الالفاظ من باب المجاز الراجح قلنا التبادر علامة الحقيقة على انه ايضا كاف لما لا يخفى ثم ان
في بعض الاحاديث ايضا اشعارا بثبوتها كما روي انه سئل عن الصادق ع ان الميت الغايب هل يصلى عليه
قال ع ثم قيل له ان النبي ص صلى على النجاشي وهو غايب قال ع لم يصل عليه بل دعا له وكما روي انه
سئل عنه ع ان الحايض هل يتطهر قال لا بل تتوضأ وقد يستدل على ثبوتها بانا نقطع ان بعض الالفاظ
اسم لبعض المعاني الشرعية ويسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة الحقيقة
ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقلها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وفيه ان دعوى
كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند الاطلاق ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع
فهي مم وان كانت بالنسبة الى اطلاق المتشرعة فالذي يلزم ح كونها حقايق عرفية لا حقايق شرعية احتج
النافون بوجهين الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني لفهمها المخاطبين
بها ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول
لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم والجواب اولا ان ذلك انما يتم
لو اشترط النقل في الحقايق وهو ممنوع بل يكفي فيها حصول علامتها كما ذهب اليه المحققين وثانيا انا لا نسلم

ومونه ساعة الى ...
عن الركوع والسجود و...
... التي عن الركوع و...
في القران فقال ثم قال
اركعوا واسجدوا ...
والسجود فقال ...
تلك ...

انه لو نقل الشارع هذه الالفاظ الى هذه المعاني لوجب ان ينقلها الينا بل يكفي في التبليغ
تفهيمنا للموجودين واما الذين سيوجدون بعده فيجب عليهم العمل بما يعلمون في سائر الاحكام
اما بالاجتهاد او بطريق اخر والثاني باطل والا لما وقع الخلاف بعدم اذ ربما يحصل التواتر
بالنسبة الى بعض دون اخر ورابعا ان قوله لا يفيد العلم قلنا لكن لا نم ان هذه المسئلة مما
يجب فيه القطع بل يكفي فيها الظن وخامسا بانا لو سلمنا اشتراط النقل في الحقايق فلا نم وجوب
التصريح به بل يكفي التفهيم باعتبار القراين والترديد بالقراين الثاني ان هذه الالفاظ لو كانت حقايق
شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما
هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون عربية واما بطلان
اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها وما بعضه غير عربي لا يكون عربيا
كله وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا والجواب اولا ان هذه الالفاظ وان كانت حقايق
شرعية الا انها مجازات لغوية فالمراد بالوضع في قوله لم يضعوها ان كان الوضع الشخصي فمسلم
ولكنه لا يشترط في كونها عربية بل الوضع النوعي كاف فيه ولو منعتم ذلك فيلزم ما ذكر عليكم ايضا
اذ لا شك ان المراد بالصلوة والزكوة والحج وامثالها المذكورة في القران ليس معانيها الحقيقية
اللغوية وثانيا ان المراد بعربية القران بكونه عربيا كونه عربي النظم والاسلوب والاعراب
الا الالفاظ فلا يلزم كون مفرداته عربية كيف والحروف المذكورة في اوايل السور المذكورة غير عربية
من لغة الحبشة والاستبرق والسجيل فارسيان معربان والقسطاس من لغة الروم وقد يجاب ايضا
بوجوه اخر منها ان افادة هذا اللفظ لهذا المعنى وان لم يكن عربية ولكن هذه اللفظة عربية وفيه
ان العربية ليست حكما حاصلا لذات اللفظ من حيث هي بل من حيث هي دالة على المعنى المخصوص
ومنها ان اشتمال القران على الفاظ قليلة لا يخرج عن كونه عربي الالفاظ كالثور الاسود الذي
يوجد فيه شعرة بيضاء والشعر الفارسي الذي يوجد فيه الفاظ عربية وفيه ان عدم الخروج
ثم والطلاق الاسود والفارسي على نحو عظم حقيقة غير نم والجواب الاستثناء الثالثة ان الخلف

بعد

بعد الاتفاق على وجوب العلاقة انه في المجاز في انه هل يشترط في احاد المجازات ان ينقل اعيانها
عن اهل اللغة ام لا بل يكفي بالعلاقة فذهب الرازي الى الاول والاكثر الى الثاني وهو الحق
لنا ان احاد المجازات لو كانت نقلية لتوقف اهل العربية في التجوز على النقل ضرورة ومن
استقرى علم انهم لا يتوقفون وليستعمل مجازات متجددة لم يسمع من اهل اللغة ولا يخطئون صنيعهم
ولذلك لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقايق احتج المخالف بانه لو لم يشترط النقل في الاحاد
حتى جاز التجوز بمجرد العلاقة لجاز نخلة لطويل غير انسان للمشابهة والشبكة للصيد للمجاورة
والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية والجواب ان العلاقة مقتضية للصحة وتخلف
الصحة عنها لا يقدح فيه فانه ربما كان لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزءا من المقتضي والتخلف
لمانع عن المقتضى جايز على ان عدم الجواز فيها منصوص من اهل اللغة مع انه لو كان النقل شرطا لكانت مناسبة
لما اختاره من نفي الحقيقة الشرعية وكون الالفاظ المخصوصة في المعاني الشرعية مجازا فان هذه المعاني
ما لم يعرفها اهل اللغة الرابعة قد عرفت ان الحقايق اربعة الشرعية والعرفية العامة والخاصة
واللغوية فاللفظ اما حقيقة واحدة منها واما حقيقة شرعية مع واحد من الثلاثة الاخرى او اثنين
منها او مع الثلثة واما حقيقة عرفية عامة مع واحد من الاخيرين او مع الاثنين واما له
العرفية الخاصة مع اللغوية فعلى الاول يحمل اللفظ على تلك الحقيقة على الاطلاق وعلى
الثاني يقدم الشرعية لان ثبوتها موقوف على ان يستعمل الشارع اللفظ في معناه الشرعي استعمالا يغلب
على استعماله في سائر المعاني فبعد ذلك لا يلزم تبادر المعنى الشرعي على الاطلاق وقبل ذلك لم يثبت
حقيقة شرعية ويجب حمل اللفظ على المعنى الشرعي المتبادر كما يأتي فان قيل ان اريد بتبادر المعنى الشرعي
تبادره عند جميع الناس فمم وان اريد به تبادره عند اهل الشرع فم ولكن خطاب الشارع عام يطلب
به الجميع ولم يحصل التبادر عندهم على ان الحقيقة الشرعية عرفية خاصة وسيجيء ان كلا من اللغوية
والعرفية العامة يقدم على الخاصة اذا كان المخاطب عاما قلنا المراد هو الثاني واما السر في تقديم
الخاصة فهو ان الجميع مخاطبون بخطاب الشارع لعدم كونهم مامورين بالدخول في هذه الشريعة

من اهل هذا العرف فكانه لا احتياج الى فهم معاني هذه الالفاظ الا من دخل في هذا العرف وبعد دخوله فيه يكون الحقيقة بالنسبة اليه ايضا خاصة واما على الثالث فان كان للفظ العرفية العامة مع الخاصة فيقدم العامة ان كان المخاطب عاما وجهه تمام والخاصة ان كان خاصا لكونها متبادرا من اللفظ عنده وكونه اعرف عنده من العام والقول بتقديم العام مع ايضا مستندا الا بانه ان لم يكن اعرف فلا شبهة في كونه اغلب اشهر بل يمكن القول بالعرفية ايضا مندفع بان الاعرفية يستلزم الاغلبية والاشهرية والاعرفية عند الخاص حاصلة للخاصة لان المراد باعرفية المعنى كونه متبادرا من اللفظ ولا شك ان المتبادر من اللفظ عند الخاص هو هذا المعنى لا لم يكن عرفية خاصة وان كان له العرفية العامة مع اللغوية فيقدم العرف ان كان منضبطا لانه اعرف عند الناس وهم عند الاطلاق لا يفهمون غيره والحكيم لا يكلم الناس الا بما يفهمونه ويدل على ذلك بعض الظواهر من الكتاب والسنة ايضا وان كان له العرفية العامة والخاصة واللغوية فيقدم العامة ان كان المخاطب عاما والخاصة ان كان خاصا وجهه واما على الرابع فيقدم الخاصة ان كان المخاطب اهل هذا العرف والا فيقدم العامة ووجهه ظاهر

الخامسة اذا قامت قرينة صارفة عن الحقيقة وتعين ما هو اقوى واشد من علاقة غيره مما يحتمله اللفظ سواء تعددت العلاقات كما اذا قيل مرض زيد وقامت القرينة على عدم كونه مريضا فيحتمل ان يراد بالمرض استعداده من اجله وتعين اخلاطه حتى يكون من باب اطلاق المسبب على السبب اقوى في كونه علاقة من عكسه وعلى الثاني على القول بالعكس او اتحدت كما اذا قيل مات زيد وعلمنا حياته فيحمل الموت على المرض الشديد دون القليل لكونه اقوى في السببية منه والدليل على وجوب الحمل عليه انه كما ان حمل اللفظ على ما هو اقرب الى الفهم ولا شك ان اشدية العلاقة توجب الاقربية اليه لانا نرى انا اذا سمعنا لفظا ولا يمكننا الحمل على حقيقته لا يحمله الا على ما يناسبها فلا يحمل الاسد في قولنا رأيت اسدا في الحمام على الماء والحجر بل يلاحظ الربط مع الحقيقة ويظهر من ذلك ان الربط معها سبب لسبق الذهن الى هذا الخاص والسبب كلما كان اتم واقوى يكون ترتب المسبب عليه اقرب واسهل ولا ريب في ان اشدية العلاقة توجب اتمية الربط فكلما كان علاقته مع الحقيقة اكثر يكون حصوله في ذهن المخاطب

اقرب فيجب الحمل عليه وقد يستدل بان المجاز خلاف الاصل وكلما كان ابعد من الحقيقة يلزم ارتكاب خلاف الاصل اكثر وكلما كان اقرب اليها يلزم ارتكابه اقل ولا شبهة في مراعات الثاني اذا امكن وفيه ان لزوم خلاف الاصل انما هو بارادة المعنى المجازي التي هي استعمال اللفظ في غير ما وضع له ولا موجب له غيرها واذا لم يستعمل اللفظ في ما وضع له يتحقق الموجب لعدم الواسطة ولا مدخلية للاقربية والابعدية لترتب اثر الموجب عليه نعم لو تعدد الموجب يكون خلاف الاصل اكثر وههنا ليس كذلك

السادسة اذا كان المستعمل فيه اللفظ معلوما ولم يعلم ان هذا الاستعمال على سبيل الحقيقة او المجاز او بأحدهما فذهب السيد المرتضى الى ان الاصل في الاستعمال في هذه الصورة الحقيقة وبعض المتأخرين الى ان الاصل فيه المجاز والحق هو الثاني بالكلية لان تصريح السلف والخلف بكون اللفظ العلاني حقيقة في هذا المعنى يحد بتصريح واحد بان هذا معناه شايع ذايع مع انه لا تبادر فيها ولا تصريح من اهل اللغة بكونه حقيقة وهذا دليل واضح ويؤيده ما روي عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما فطرها اي اخترعها وما قال الاصمعي اني ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جارية يقول اسقني دهاقا اي ملأنا

السابعة اذا علم للفظ معنى حقيقي استعمل في معنى اخر ولا يعلم ان المعنى الثاني حقيقي حتى يكون اللفظ مشتركا او مجازي فذهب السيد الى الاول والمشهور الى الثاني ولا يخفى ان ذلك يرجع الى معارضة الاشتراك والتجوز والطرح التجوز كما يأتي

الثامنة اذا كان للفظ معنى حقيقي ومجازي وكان المعنيان معلومين بعنوان ان احدهما حقيقة والاخر مجاز والملتفت به وفقد القرينة فالواجب حمله على معناه الحقيقي لنقل الاجماع ولان من شرط المجاز ذكر القرينة فاذا اطلق به وفقدها يكون الحمل على الحقيقة متعينا وايضا الحقيقة هي الغالبة في اللغات لاستلزام المجاز لها بدون العكس والاصل هو الحمل على الغالب وايضا الحقيقة هي المتبادر عند الاطلاق فلو اراد المتكلم غيرها لزم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق وايضا لو لم يحمل على الحقيقة لزم كون كل الالفاظ مجملة اذ لا قايل بوجوب الحمل على المجاز فان قلت كيف يلزم الاجمال مع ان الحقيقة لا يستلزم المجاز قلنا لا

لنشرط فيه الوضع التخصيصي ويدل على المطلوب ايضا ان بناء جميع ارباب المجازات على ذلك كما يظهر
من التتبع لاقاويلهم وعباراتهم وهذا هو مراد القوم من ان الاصل في الكلام الحقيقة وقد يستعمل في نحو ما
مر في الساد سترايضا والله اعلم التاسعة اختلفوا في انه هل يجوز للمتكلم استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والمجازي والمعنى المجازي بان يريدهما معا بعد نصب القرينة على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلقا للاثبات
والنفي ام لا فذهب بعضهم الى الاول والمحققون الى الثاني واما المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وقيل
يكون حقيقة ومجازا بالاعتبارين والظاهر هو الاول ولكن الاستعمال على سبيل الحقيقة والمجاز
بالاعتبارين لنا على المجاز انتفاء المانع باسلبنيه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى كونه حقيقة
ومجازا ان اللفظ مستعمل في كل من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الاخر فكل واحد من
الاستعمالين حكمه احتج المانع بان اراده المجاز موقوفة على القرينة المانعة من ارادة الحقيقة وارادتها
موقوفة على عدم القرينة المذكورة فلا اراد تان لا يجتمعان والجواب ان القدر الضروري هو ان المجاز
يحتاج الى القرينة لعدم امكان فهمه بدونها والقرينة المانعة من ارادة الحقيقة فقط كافية فيه ولا
يحتاج الى القرينة المانعة منها مطلقا وهذا هو المراد مما اشتهر من ان المجاز يحتاج الى القرينة المانعة
ذكره بعض المحققين واستدل على كون الاستعمال مجازا بانه لما لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع
له وارادة في الاستعمال فيكون مجازا من باب اطلاق الجزء على الكل والجواب ان المتنازع فيه استعمال اللفظ
في المعنى الحقيقي والمجازي على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا استعماله في المجموع
المركب الذي احد المعنيين جزء منه وينتفي المجموع بانتفائه وبعضهم عكس الامر وقال من باب اطلاق
الكل على الجزء لان الموضوع له هو المعنى الحقيقي مع قيد الوحدة فبعد تجريده عنه يصير اللفظ مستعملا في جزء
الموضوع له والجواب بما عرفت من ان الوحدة والانفراد من عوارض الاستعمال مع ان العلاقة المعتبرة
اطلاق اللفظ الموضوع للكل على الجزء فقط لا عليه مع شيء آخر فصل في التعارض الحاصل بين
من احوال الالفاظ من المجاز والنقل والاشتراك والتخصيص والاضمار ولا يخفى ان معارضات هذه الخمسة
يتصاعد الى عشرة صور الاول معارضة المجاز والنقل مثلا الطلاق الشائع السبيل على الذي

المذهب

والمذهب فيحتمل ان يكون على سبيل النقل ويحتمل ان يكون على سبيل المجاز والحق اولوية المجاز لظاهر الوفاق
لان المجاز اغلب في اللغات كما يظهر للمتتبع في المحاورات والحمل على الاغلب اولى الثاني معارضة المجاز
للاشتراك مثلا النكاح مستعمل في العقد والوطي كليهما فيمكن ان يكون من باب الاشتراك وان يكون
من باب الحقيقة والمجاز والحق ان المجاز اولى لانه اغلب من الاشتراك بالاستقراء والمظنون الحاق الشيء
بالشائع الاغلب ولان الكلام انما هو فيما اذا كانت قرينة دالة على ان المراد غيرهما نعلم ان اللفظ حقيقة فيه
ولا الوجب حمله عليه والقرينة لا يكون غالبا الا مع المجاز بل هي من لوازمه ولان الاشتراك يخل بالتفاهم
عند خفاء القرينة بخلاف المجاز اذ يحمل مع القرينة عليه وبدونها على الحقيقة فيل المشترك مستغن عن
العلاقة بل يكفي فيه الوضعان والمجاز يجب فيه الوضعان والعلاقة والاقل مقدمات اكثر وقوعا
قلنا الوضع الذي في المجاز وضع واحد نوعي في جميع الالفاظ بخلاف وضع المشترك فانه يجب في
كل لفظ وضع على حدة ثم ذلك الوضع الواحد النوعي محقق قطعا فلا تفاوت بين المجاز والمشترك وان
احدهما يفتقر الى العلاقة الثالثة معارضة المجاز والتخصيص كقوله تعالى اقتلوا المشركين كافة
فيمكن ان يكون المراد بالمشركين ما عدا اهل الذمة من باب تسمية الجزء باسم الكل ويمكن ان يكون
المراد الحقيقة لكن خص عنه اهل الذمة والحق ان التخصيص اولى للاغلبية في الاحكام الشرعية
بدليل وما من عام الا وقد خص وقيل مجاز او لوية انه اذا انتفت القرينة في التخصيص حمل على الجميع العام
فدخل المراد وغيره بخلاف المجاز فانه عند التجرد يحمل على الحقيقة الغير المرادة وفيه ان الحقيقة
فيما نحن فيه هو العام والمجاز بعض افراده والمجاز الذي ليس بعض افراد الحقيقة لا دخل له عما نحن
فيه ولا يعارض التخصيص ويظهر الفايدة فيما اذا تعارض الادلة الشرعية في حكم وارتكب التخصيص
في طرف والتجوز في طرف آخر فعلى اولوية التخصيص يلزم وجود مرجح في طرفه وعلى العكس العكس
الرابعة معارضة المجاز والاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يمكن اضمار لفظ اهل ويمكن ان
يكون المراد من القرية اهلها تسمية للحال باسم المحل والظاهر ان المجاز اقرب لاكثرية واغلبيته
سيما في القران ولان الاضمار يحتاج الى مقدمة زائدة وهي تقدير لفظ محذوف فان قيل التجوز
ويعارض باحتياج المجاز الى القرينة ولا مدخلية لتقديم الاطلاع على النسخ دون القرينة فيما نحن فيه

والاحوال الوضع ثم انه فذكر
ههنا الترجيح كل من المجاز و
المشترك خطابات تشريع
بين ولا تعين من جمع
مم

٦

قلنا في الاضمار ايضا الحذف الذي هو قبل التقدير وهو ايضا خلاف الاصل

ايضا بوجوب طلب المعنى الحقيقي الذي هو خلاف الاصل وقيل باولوية الاضمار لانه لا يفتقر الا الى قرينة
والمجاز مع افتقاره اليها يفتقر الى الوضع اللاحق ايضا وقد عرفت ما فيه **الخامسة** معارضة النقل
والاشتراك والظاهر رجحان الاشتراك ح لاشتراكهما في الاستعمال في المعنيين في الجملة الا
ان النقل يحتاج الى زائد هو نسخ المعنى الاول وهو خلاف الاصل فيحتاج في اثباته الى دليل ولكون
الاشتراك اكثر من النقل ولانه يمكن حصول المشترك بوضع واحد بان يقول الواضع وضعت
هذا اللفظ لهذا ولهذا بالاشتراك واما النقل فيتوقف على وضعين وقد يقال باولوية النقل
لان الاشتراك يخل بالفهم دونه ولا يخفى انه لا يقاوم ما ذكرنا مع انه لا مدخل لذلك في كونه ثابتا
او غير ثابت **السادسة** معارضة النقل لان الاشتراك والتخصيص كما في البيع الموضوع لمطلق المعاوضة
واستعمله الشارع في المعاوضة المخصوصة فيمكن ان يكون ذلك على سبيل النقل وان يكون
على سبيل التخصيص والتخصيص ح اولى لاولويته من المجاز الاولى من النقل **السابعة** معارضة
النقل والاضمار كما في قوله تعالى وحرم الربوا فيمكن ان يراد بالربا معناه اللغوي اي الزيادة و
اضمار مضاف اي حرم اخذ الربا فلا يكون نفس العقد حراما وان يراد به نفس العقد على سبيل
النقل فيدل الاية على حرمة نفس العقد والظاهر اولوية الاضمار لانه يحتاج الى الحذف والتقدير
والقرينة والنقل فيدل الاية يحتاج الى النسخ والوضع الاول والثاني والعلم باتفاق اهل باب
المحاورات وهذا العلم في غاية الصعوبة على انه يحتاج الى القرينة ايضا في الجملة **الثامنة**
معارضة الاشتراك والتخصيص مثل قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم يحتمل ان يكون حقيقة
في العقد والفاسد منه كان مخصصا بالنص ويحتمل ان يكون مشتركا بين العقد والوطي فلا احتياج
الى التخصيص والتخصيص ح اولى لاولويته من المجاز الاولى من الاشتراك **التاسعة** معارضة
الاشتراك والاضمار كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فان لفظة في يحتمل ان يكون مشتركة
بين الظرفية والسببية فلا حاجة الى الاضمار وان يكون للظرفية خاصة فلا بد من اضمار لفظ
مقدار والاضمار ح اولى لانه يحتاج الى القرينة والحذف والتقدير والمشترك يحتاج الى

وضعين

وضعين في الاكثر والى القرينة ويزيد بكونه مخلا بالفهم ويكون الاضمار من باب الايجاز و
الاختصار وهو من محاسن الكلام قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم واختصر لي الكلام اختصارا
العاشرة معارضة التخصيص والاضمار مثل قوله عليه السلام لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
فانه يحتمل ان يكون عاما في الواجب والمندوب لدلالة ان المندوب كان مخصصا بجواز تاخير
النية الى الزوال ويحتمل ان يكون فيه اضمار لفظ كامل او شبهه والترجيح ح للتخصيص لاولويته
من المجاز الاولى من الاضمار **فصل** في المشتق والمعتبر فيه فرع وافق الاصل في حروفه
الاصول مع الترتيب وفي معناه ومن بدل الفرع بالموصول ونكر الاصل يرد عليه مثل الحلب
والجلب بالفتح والسكون والمراد بالاصل هو المصدر فلا دور وتقييد الحروف بالاصول لدفع
توهم اشتراط التوافق في جميع الحروف لدفع توهم اشتراط التوافق في حروف الزيادة كما قيل لان الاول
قريب الى الوهم دون الاخير والقواعد معروفة واطلاقه على الذات حين اتصافها بالمبدء حقيقة
وفاقا وقبله مجاز كذلك واما بعده ففيه اقوال اولها انه مجاز مطلقا وثانيها انه حقيقة كذلك وثالثها
ان كان مما يمكن بقاؤه ولم يبق فمجاز والا فحقيقة ورابعها ان كان اتصاف الذات بالمبدء اكثريا بحيث
يكون عدم الاتصاف مضمحلا في جنبه فحقيقة سواء كان المشتق محكوما عليه او به او طرء الضد اولا
والا فمجاز وتوقف جماعة منهم الحاجبي ثم الظاهر من عبارات القوم ان النزاع في اطلاق المشتق على الماضي مطلقا
وخص الشهيد الثاني محل الخلاف بما اذا لم يطرء على المحل وصف وجودي يناقض المعنى الاول ويضاده
وقال فان طرء ما ينافيه ويضاده فمجاز اتفاقا وقال بعضهم ان الخلاف فيما اذا كان المشتق محكوما به
وان كان محكوما عليه فحقيقة وفاقا وقيل محل النزاع المشتق الذي بمعنى الحدوث دون الذي بمعنى
الثبوت ثم انه استدل من قال بان الاطلاق المذكور حقيقة بوجوه **منها** ان الضارب مثلا
موضوع في اللغة لمن ثبت له الضرب وهذا المفهوم شامل لمباشر الضرب ولمن ضرب وزال عنه
الضرب وفيه انه ان اريد بقوله لمن ثبت الثبوت في الحال فلا يشمل الاخير ولا يفيد وان اريد به
الثبوت مطلقا سواء كان في الماضي او في الحال فالوضع ممنوع ثم فان استعمال المشتق في هذا المعنى بطريق

الحقيقة اول النزاع كما صرح به جماعة من اصحابنا ومنها انه لو لم يكن حقيقة لما صدق مثل المتكلم والمخبر على احد حقيقة لان الكلام لا يتحقق بحرف واحد بل بعدة حروف وتحققها في آن واحد ممتنع فلا يتحقق كلام اصلا لان قبل حصولها لم يتحقق وبعده قد انقضى وفيه ان المناط في الاتصاف بالمبدأ ومباشرته هو الاتصاف والمباشرة العرفيتان وهي موجودة هٰهنا وان الاشياء التي يمتنع اجتماع اجزائها في الوجود يكفي في صحة اطلاق اللفظ المشتق منها وجود جزء من اجزائها و

منها انه لو لم يكن حقيقة لما صدق المؤمن على النائم والغافل حقيقة وفيه ان هذا الاطلاق مجازي او نقول ان مبدء الايمان موجود في خزانة النفس ونقول المسلم انما هو اطلاق المؤمن عليهما بحسب العرف مطلقا او عرف الشرع واما بحسب اللغة فلا نسلم اطلاقه عليهما ومنها ان الضارب قد يطلق على من انقضى عنه الضرب كما يطلق على المباشر والاصل في الاطلاق الحقيقة وفيه انه ان اريد به اطلاق الضارب قد يطلق عليهما اطلاقه على كل منهما بخصوصه فمسلم واللازم ح هو التجوز في الاول والا لزم الاشتراك والمجاز خير منه وان اريد به اطلاقه على المفهوم المشترك بينهما فمسلم فانه عين المتنازع فيه و

استدل من قال بان الاطلاق المذكور مجاز بوجوه منها ان الضارب مثلا لو كان حقيقة فيمن انقضى عنه الضرب لما صدق قولنا انه ليس بضارب الآن مع انه صادق بالاتفاق والجواب ان الآن ظرف للمنفي لا للنفي فانه عين النزاع وقد تقرر ذلك بوجه آخر وهو انه يصدق على من انقضى عنه الضرب انه ليس بضارب الآن واذا صدق عليه ذلك صدق عليه انه ليس بضارب مطلقا لان صدق الكل مستلزم لصدق الجزء فيمتنع ان يصدق عليه انه ضارب للتناقض وجوابه اولا بالنقض بصدق قولنا الانسان ليس بحيوان ناطق مع صدق انه حيوان وثانيا بالحل بان استلزام صدق الكل لصدق الجزء مسلم في جانب الاثبات دون النفي ومنها انه لا يطلق الكافر على من آمن بعد الكفر وكذا لا يصدق على العنب الحلو انه حامض والجواب انه معارض بمثل الكاتب والمأكول والفصيح والقاضي وستعلم الحل بما اخترناه وايضا عدم اطلاقه عليه شرعي لا لغوي ومنها انه لو صح الاطلاق حقيقة باعتبار ما قبل لصح باعتبار ما بعده ولا يصح اتفاقا بيان الملازمة انه يصح باعتبار ثبوته في الحال

فعند

فعند كونه في الحال اما ان يعتبر في المصحح فينتفي الصحة باعتبار ما قبله وهو خلاف الفرض او لا يعتبر فيتحقق الصحة باعتبار ما بعده حقيقة والجواب لا نسلم انه لو لم يعتبر قيد كونه في الحال لصح باعتبار ما بعده اذ لا يلزم من عدم اعتبار هذا القيد عدم اعتبار شيء من القيود بل قد يشترط المشترك بين الحال والماضي و

استدل على القول الثالث بانه لو لم يخصص المجازية بصورة امكان البقاء لزم عدم صدق المتكلم والمخبر وامثالهما على احد وقد عرفت جوابه واستدل على المذهب الرابع بانهم يطلقون المشتقات باعتبار الماضي من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والاصل في الاستعمال الحقيقة والجواب انه معارض بمثل الابيض والاسود والكافر والحامض وامثالها فانها لا يطلق على الاسود والابيض والمؤمن والحلو ان كان اتصاف الذات بمباديها اكثريا وستعلم الحل انشاء الله نعم فان هذا الاطلاق لعدم طرو ان الضد الوجودي والنوم ليس ضد الشيء من مبادي الاسماء المذكورة فانا نرى ان المعتاد بالقراءة يقرء كثيرا في النوم وكذلك غيره ولو طرء الضد فلا نسلم الاطلاق والحق التوقف لضعف ادلة جميع المذاهب

اذا عرفت ذلك فاعلم ان الحق انه ان كان المتنازع فيه ما ذكره الشهيد كان القول بكون هذا الاطلاق حقيقة متجها وان كان ما هو الظاهر من عبارات القوم فان لم يطرء الذات وصفا وجوديا منافيا في المعنى المشتق فاطلاقه عليها باعتبار الماضي حقيقة والا فمجاز والمراد بالوصف المذكور هو الضد المشهوري وهو الضدان المشهوران بانهما المتقابلان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة سواء كان بينهما غاية التخالف او لا فيخرج مثل الطهارة والخياطة لعدم كونهما متقابلين ويدخل مثل الحمرة والبياض والدليل على هذا التفصيل انه اذا لم يطرء الوصف المذكور المحل فالمتبادر من اطلاق المشتق هو المفهوم المشترك بين الماضي والحال فان المتبادر من قول القائل زيد اكول ليس الا ثبوت كثرة الاكل له ولا يتبادر منه مباشرته بكثرة الاكل حين الاطلاق وكذا في ساير المشتقات التي لم يطرء المحل وصف وجودي كالكاتب والخياط والعالم والمبصر والفصيح وغيرها والتبادر علامة الحقيقة وانكاره تبادر المفهوم

المشترك ح مكابرة محضة ينكره اللسان وينفر عنه الجنان وكذلك من راجع وجدانه يفهم ان المتبادر
من المشتقات التي يطرء بزوالها الوصف المذكور هو مباشرة الذات لمبادئها حين الاطلاق
فان المتبادر من قول القايل هذا ابيض انه ابيض ح ولا يفهم منه كونه ابيض قبل ذلك لو كان
حقيقة في الماضي ايضا لكان هو ايضا متبادرا لا يقال يتبادر الاعم المفهوم المشترك وليس كذلك بل يدل
على المجاز ح ادعاء الشهيد الاجماع عليه كما عرفت فان قلت لو كان المتنازع فيه ما هو الظاهر من كلمات
القوم لكان ما اخترته خرقا للاجماع المركب قلنا اولا انه لا قطع بتحقق المركب في امثال المقام
فاحداث قول ثالث لا يوجب خرقه والاقوال المحدثة من المجتهدين كلها من هذا القبيل وثانيا
ان ما اخترناه هو مذهب الشهيد بعينه ولو قطع النظر عن محل النزاع لانه ايضا قال بكون
الاطلاق مجازا فيما قلنا به وادعى الاجماع عليها وقال بكونه حقيقة فيما قلنا به سواء كان محل
النزاع ما هو الظاهر من القوم او ما ذكره بعض المشايخ قدس سره **الباب الثالث** في المبادي الاحكامية
والبحث فيها اما عن الحاكم ونفس الحكم والمحكوم فيه والمحكوم عليه وههنا فصول **الفصل الاول** في معرفة
الحاكم ولما كانت معرفته موقوفة على تحقيق الحسن والقبح حتى يظهر انهما باي معنى شرعيان حتى يكون الحاكم
فيهما هو الشارع وباي معنى عقليان حتى يكون الحاكم فيهما هو العقل وهل التلازم بين الشرعيين والعقليين
حتى يكون الحاكم الشرع والعقل معا عقدنا هذا الفصل للبحث عن الحسن والقبح وكونهما عقليين او شرعيين
فنقول الحسن والقبح يطلقان على صفة الكمال والنقص وعلى ملائمة الطبع ومنافرته وعلى استحقاق
المدح والذم ولا نزاع في كونهما بالمعنيين الاولين عقليين وانما النزاع فيهما بالمعنى الاخير فالاشاعرة
الى انهما بهذا المعنى شرعيان ولا سبيل للعقل الى ادراكهما بل هما موقوفان على امر الشارع ونهيه فلو امر بالقبيح
ينقلب حسنا وبالعكس وذهب المعتزلة الى انهما بهذا المعنى ايضا عقليان لا ان العقل يدرك
حسن بعض الاشياء وقبحها بهذا المعنى بالضرورة وفي بعضها يدركه بالنظر وفي بعضها لا يدركه
لقصوره وان كان عقليا ثم انهم اختلفوا فقال بعضهم انهما ذاتيان للفعل وبعضهم انهما من مقتضيات
اوصاف لازمة له وبعض اخر انهما من مقتضيات الوجوه والاعتبارات الاضافية العارضة وهذا

هو

بلغ

يثبت ؟

هو الحق اما كونهما عقليين فلوجوه **الاول** انا نعلم بديهة ان الاحسان بالمظلوم ودفع الظالم عنه
امر مستحق للمدح وان معاونة الظالم وتحريضه على الظلم امر مستحق للذم وان لم يكن شرع اصلا والانكار
بداهة ذلك سفسطة **الثاني** انه لو خير العاقل الذي لم يسمع الشرايع بل نشأ في بادية خاليا من العقايد بين
ان يصدق ويعطي دينارا وبين ان يكذب ويعطي دينارا ولا ضرر عليه فيهما فانه يختار الصدق
على الكذب ولولا حكم العقل بقبح الكذب وحسن الصدق لما فرق بينهما ولا اختار الصدق قطعا
الثالث ان الضرورة قاضية بقبح العبث فانه لا شك من استاجر اجيرا ليرمي من ماء الفرات
في الدجلة ولذا يذمه ويضربه العقلاء وان لم يكونوا من اهل شريعة وكذا يذمون من يبيع متاعا
كان في بلده عشرة دراهم وفي بلد اخر بمشقة عظيمة بعشرين درهما وكذا يذمون من كلف عبده الطيران
الى السماء ويعذبه دائما على تركه ومن كابر في ذلك فقد انكر اجلى الضروريات **الرابع** لو كان الحسن
والقبح شرعيين لزم توقف وجوب الواجبات على مجيء الشرع ولو كان كذلك لزم افحام الانبياء
لان النبي اذا ادعى الرسالة واظهر المعجزة كان للمدعو ان يقول انما يجب علي النظر في معجزتك بعد
ان اعرف انك صادق ولا انظر حتى لا اعرف صدقك الا بالنظر وقبله لا يجب امتثال الامر فينقطع النبي
المفحم ولا يبقى له جواب **الخامس** لو كانا شرعيين لم يجب المعرفة لتوقف معرفة الايجاب على معرفة الله
الموجب المتوقفة على معرفة الايجاب فيدور **السادس** لو لم يكونا عقليين لم يقبح اظهار
المعجزة على يد الكاذب فلا يعرف النبي من المتنبي وقد يستدل بانه لو لم يكونا عقليين لم يقبح
من الله شيء فيلزم عدم قبح كذبه تعالى فيرتفع الوثوق بوعده ووعيده وبقوله تعالى ويحل
لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث وفي هذين الوجهين تامل لامكان ارجاع الصدق
والكذب الى الكمال والنقص والطيب والخبث الى الملايم والمنافر واما عدم كونهما ذاتيين
او من مقتضيات الاوصاف اللازمة فظاهر لان النسخ وصيرورة القبيح حسنا او واجبا بالاعتبارات
وكذا العكس وللزوم اجتماع النقيضين على القول بهما اذا قال لاكذبن غدا واستدل الاشاعرة
على مذهبهم بوجوه **منها** انه لو لم يكونا شرعيين لما اختلف بان يكون فعل واحد حسنا تارة

سفسطة ؟

يوصف بالقبح عقلاء

ينقطع النبي ؟

وفي اخرى واللازم باطل فالملزوم مثله والجواب منع الملازمة فانها مسلمة لو كانا ذاتيين وبدونه فقد يختلف الحسن والقبح بسبب اختلاف الاعتبارات ومنها انهما لو لم يكونا شرعيين لزم اجتماع النقيضين في لاكذبن غدا وجوابه ما عرفت ومنها قوله سبحانه وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا حيث دل على ان التعذيب لا يكون قبل البعثة مع لزومه قبلها على القول بالحسن والقبح العقليين والجواب ان القبيح كما عرفت ما يستحق فاعله الذم وهو لا يستلزم العذاب اذ المتبادر من العذاب ما يتألم به المعذب والذم قد يكون بالقلب او باللسان على وجه لا يترتب عليه الالم او نقول المراد بالرسول العقل ومنها ان افعال العباد اضطرارية وح ينتفي الحسن والقبح العقليان والجواب منع كونها اضطرارية على انا ننقل الكلام الى افعال الله سبحانه

الفصل الثامن في الحكم وهو عقلي وشرعي ووضعي والاول لا يبحث عنه في هذا العلم والثالث اما بوضع الشارع او غيره والثاني كالاول والاول من افراد الثاني لصدق القدر الجامع عليه من تعريفه عليه كما ستعرف لا استفادته من الشارع فانه لا يقصد من الحكم الشرعي الا ما استفيد منه لانه لا يوجب الزام الخصم فانه لا يسلم ذلك كليا فههنا مباحث الحكم الشرعي والمتكلم فيه اما في حده او اقسامه وما يتعلق بها اما حده فهو انه خطاب الشارع المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء او التخيير اي خطابا كان متعلقه الاقتضاء او التخيير والحاصل ان يكون احدهما سببا وعلة لتعلق الخطاب فخرج بقولنا المتعلق بفعل المكلف ما ليس كذلك واما الاحكام الوضعية المتعلقة بافعال الصبيان فانها متعلقة بفعل الولي حقيقة وكذا صحة بيعهم واسلامهم وصلوتهم فانها ايضا متعلقة بفعل المكلفين نعني صحة بيعهم انه يجوز لكم الانتفاع بما يبيعون ويشترون ومعنى صحة اسلامهم انكم اجروا عليهم احكام المسلمين ومعنى صحة صلوتهم ان الولي امتثل ما امر به ندبا وهكذا ودخل بوحدة الفعل الافعال الشخصية المعينة وبوحدة المكلف الخواص كجواز وصال الصوم والزيادة على الاربع والقول بصحة المعرف بدونها ايضا اقتضاء

التخصيص

فالالزم ع

التخصيص تحريم الخاصة بالنسبة الى الغير فيكون المكلف متعددا باسقاط ينقل الكلام الى كل واحد مع قطع النظر عن الاخر وخرج بالقيد الاخير الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين لا لاجل الاقتضاء بل على سبيل الحكاية والاخبار فانها وان دل بعضها على الاقتضاء ايضا لكن ليس سبب التعلق الخطاب بل النسبة الحكاية والاخبار ومنهم من خص فائدة هذا القيد باخراج قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ولا يخفى انه يخرج بدونه ايضا لان المراد بافعال المكلفين في التعريف هو افعالهم لا معنى انها الموجودة في الخارج والخطاب المذكور في الاية انما تعلق القسم الاول المراد من قوله ما تعملون وهو من قبيل الثاني الاول ثم صدق هذا التعريف على الوضعي بكلا من المراد من كل من الاقتضاء والتخيير ان يكون صريحا او التزاميا فلا يخرج اكثر الاحكام الشرعية والاحكام الوضعية وان لم يكن فيها اقتضاء او تخيير صريحا الا انها يستلزمهما فان معنى قوله جعلت الزنا سببا للجلد اني اوجبت الجلد على الزاني وكذا معنى قوله جعلت الصيغة سببا لجواز الانتفاع اي ابحت لكم الانتفاع بعدها وقس عليه امثاله ويظهر كون الخلاف في نفس الاحكام الوضعية اي نفس السببية والشرطية مثلا وكونها مغايرة للاقتضاء والتخيير فيكون منهما وان كانت مغايرة لهما فكونها احكاما شرعية باعتبار ذلك لازمها واما اقسامه فينقسم الى الاحكام الخمسة المشهورة والحكم الوضعي باقسامه لانه اما الاحكام الخمسة فهي الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة فالوجوب هو الحكم الذي يخاف العقاب على تركه والقول بانه الشك في وجوبه ولم يكن في نفسه مدفوع بان الغرض بيان الاحكام التي يجب على المكلف العمل بها وهي التي تعلق ظنه بها ضرورة او اجتهادا فاذا ظن المجتهد غير الواجب واجبا واعتقده كذلك يكون بالنسبة اليه واجبا وبالعكس واذا شك في ذلك لم يتعلق به الحكم ولا يرد النقض بالموسع والمخير والكفائي لان الواجب فيها هو الامر الكلي العام اما في الموسع فباعتبار الوقت واما في المخير فباعتبار الفعل واما في الكفاية فباعتبار الفاعل وقد يحد بانه ما يستحق تاركه لا الى بدل ذما او عقابا وينتقض طرده بصلوة النائم وصوم المسافر فانه لا يستحق تاركهما العقاب لو لم يفعل القضاء وقد عرف بتعريفات اخر لا يخلو من النقض ويرادفه الفرض والحتم واللزوم والحرمة ما يخاف العقاب على فعله ويرادفه الحظر والزجر والعصيان والقبح والذنب والمكتوب

والدي المحقق دام ظله العالي في التهذيب بعد ذكر النقض بقوله وفيه ما فيه ع ع ع

من الوجوب والتحريم ع

والتخيير ع

ولا بعض ع

بالفعل ع

ما يستحق فاعله ثوابا ولا يستحق تاركه عقابا ويراد به الطوع والاستحباب والنفل والسنة والكراهة مقابل له والاباحة ما لا يستحق فاعله وتاركه شيئا من الثواب والعقاب ويراد به الجايز والحلال ثم لكل من الوجوب والندب تقسيمات الاول انهما ينقسمان الى اقسام اربعة الاداء والقضاء والاعادة والتقديم اما الاداء فهو ما فعل في وقته المقدر له شرعا اولا فخرج ما لم يقدر له وقت او قدر لا شرعا وما فعل في وقته المقدر له شرعا ولكن غير الوقت الذي قدر له اولا كقضاء صوم يوم بالحيض [لا يمكن] قضائه بعد ذلك اليوم ابدا بل كان فعله قضاء لان بعد فعل الفعل وقت ثان له ولذلك يكون قيد الاخير متعلقا بالصفة دون الفعل لانه ينتقض الحد بالطهارة بالنوافل الغير الموقتة لان لها وقتا مقدرا الا انه عمر العمر مع انها لا يوصف باداء ولا بقضاء لانا نقول كون العمر وقتا لها انما هو من قضية العقل لا من تقدير الشرع او نقول المراد بالتقدير التصريح فلو قدر للفعل وقت معين او صرح بان وقته تمام العمر كان فعله فيه اداء وان لم يعين له وقت محدود او غير محدود بل قيل يجب عليكم الواجب لكم هذا الفعل ولم يتعرض للوقت اصلا بل علم بالدليل العقلي والشرعي الاجمالي ان وقته تمام العمر لم يتصف بالاداء فلا بالقضاء فلا اداء او عدم عدم التصريح بالوقت وعدمه والمراد من التصريح اعم من التصريح الحقيقي والحكمي فلا يرد النقص بفعل لم يصرح بوقته لكن نصب امارة دالة على ان وقته ذلك فانه اداء فيه قطعا وقد يزاد في الحد ولم يسبق بفعل اخراج الاعادة وهذا بناء على ان يكون الاعادة مباينا للاداء كما ذهب اليه بعضهم واما لو قيل بكونها قسما منه كما هو ظاهر الغزالي والرازي وصريح العضدي والبيضاوي فلا حاجة الى هذا القيد بل يكون مخلا والحق انها اعم من كل من الاداء ومن القضاء ايضا فان اعادة الاداء اداء واعادة القضاء قضاء وعدم جعل اعادة كل منهما لان وجود المختل كعدمه فما يقع بعده يكون كالواقع اولا فزيادة هذا القيد مخل وبدونه يصح الحد لصدقه على الاول دون الثاني واما القضاء فقد عرف بتعريفات الاول انه ما فعل بعد الوقت المذكور استدراكا لما وجب سابقا على الاستدراك وينتقض ذلك بقضاء صلوة الميت وقضاء النوافل الموقتة وقضاء المسافر والحايض والقول بانه لا ينتقض بالاخير على مذهب من قال بان الفعل واجب حال السفر والحيض بان يفعله المكلف بعده فاسد اذ الظاهر الاستدراك ان يكون قد سبق وجوب عليه

ونات وقع لتداركه وعلى هذا المذهب لم يكن كذلك اذ الواجب عليه سابقا هو ان يفعله في الحال ولم يفت ذلك فلم يكن استدراكا والثاني انه ما فعل بعده استدراكا لما وجب سابقا مطلقا وينتقض ذلك ايضا بالثاني على انه لا معنى لتدارك ما يجب عليه ولا على غيره بحيث يصح تداركه منه والثالث انه ما فعل بعده بامر جديد وقيد ~~بعضهم انه لا يصح جعل الخلاف فيه جزء للتعريف وثانيا انه ينتقض بصوم الحايض~~ ~~لان المراد من الامر الجديد ما كان له امر سابق ولا امر سابقا فيه اذ لم يكن الصوم واجبا عليها~~ فالصواب ان يقال انه ما فعل بعده بامر الشارع ايجابا كان ذلك الامر او استحبابا فخرج بقولنا بامر الشارع اعادة الصلوة المؤداة في وقتها خارج وقتها بلا عذر اذ خلل في الاولى ودخل بالتعميم قضاء النوافل والاعادة ما فعل في احدهما ثانيا لتدارك خلل او عذر وفايدة قولنا ثانيا اخراج قضاء الصلوة التي اديت في وقتها ووقعت فيها خلل والتقديم ما فعل قبله باذن الشارع الثاني انهما ينقسمان الى العيني والكفائي فالعيني ما طلب من كل واحد من المكلفين بخصوصه ولا يسقط عن بعضهم بفعل بعض اخر كالصلوة اليومية والنوافل المرتبة والكفائي ما طلب عن الجميع ولكن يسقط عنهم بفعل البعض كصلوة الميت ونقر طاقة من كل فرقة والاذان والاقامة لجماعة واحدة وابتداء السلام وتسميت العاطس ولما كان يرد على حد الكفائي انه لو فعل بعض وقطع بعض اخر بعلة من العلل انه لم يفعل لانه تسقط عنهم مع انه كفائي زاد والدي المحقق دام ظله العالي في التجريد قيد ولو ظنا حتى يكون المعنى يسقط بالعلم بفعل البعض والظن الثالث كل منهما اما معين او مخير لتعلق الوجوب او الاستحباب بخصوصه كالصلوة اليومية ونوافلها والمخير على ما عرفه والدي المحقق دام ظله في تعريف المجتهدين ما عين الشارع له بدلا من غير نوعه كاختيار خصال الكفارة والثلث والخمس في ذكر الركوع والتجرد وبالقيد الثاني يخرج الموسع والكفائي وصوم المسافر حيث عين الشارع له بدلا معينا هو عدة من ايام اخر ولكنه من نوعه وبالاخير الغسل والوضوء اذا امكنا واورد عليه التخيير بين الواحدة والثلث في المسح والتسبيح وبين الركعتين واربع ركعات في الاماكن الاربعة فان المسح بالاصبع الواحدة مخالف نوعا مع المسح بثلثة اصابع وكذلك التسبيح الواحد والركعتان متحدان مع اربع تسبيحات وركعات والجواب ان كلا من المسح بالاصبع الواحد وبثلثة اصابع مركب من ثلثة

اجزاء المسح المطلق والمقيد بالاصبع والعدد فعلى ملاحظة الجزء الاول فيهما واعتبار حيثية كونهما فردين له
متحدان نوعا وكذلك اذا لوحظ الجزء الثاني واعتبر حيثية كونهما فردين له واما اذا لوحظ الجزء الثالث فقط
وقطع النظر عن الجزئين الاولين واعتبر حيثية كونهما واحدا او ثلثا فلا شك في تغايرهما نوعا ولو كان
التخيير متعلقا بشيء من الاولين لما تحقق التغاير النوعي بين البدل والمبدل منه لكنه ليس كذلك فان المسح بالكف
واجب معين بل انما هو تعلق بنفس العدد وقد عرفت انهما متغايران نوعا وكذلك في التسبيحات والركعات
وقد يقال انه لو جعل تغاير مثل الاصبع والاصابع نوعيا لكان صوم المسافر في الحيض اذا لم يتلازم تغايرا
بالنوع لصوم عدة من ايام اخر مع السفر فينتقض الحد به ولا يخفى ان التغاير بين التغايرين ذلك فان تغاير
اليومين تغاير فردي وتغاير الفرضين الواحد والثلث نوعي على انا نقول ان صوم عدة من ايام اخر ليس
بدلا اختياريا فان المراد من البدل الاختياري ما يكون المكلف مختارا في فعله او فعل المبدل منه
وصوم عدة من ايام اخر مترتب على الكون في السفر ولا تخيير بغيره والحاصل انه لا فرق بين قوله سبحانه
وَإِنْ كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وبين قوله فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا هذا ويمكن التزام
التخيير هنا ايضا فان المكلف مخير بين الصوم في الحضر والسفر وصوم عدة من ايام اخر ثم ان المخير قد
يعرف بانه امر بواحد من اشياء او الكلي في ضمن ايها شاء وفي خروج الموسع عنه نظر الرابع كل منهما
اما موسع او مضيق فالموسع ما فضل وقته عنه كصلوة الظهر ونافلة التهجد والمضيق ما يساوي وقته
كصوم رمضان ومنتصف رجب وزيد في المضيق ونقض عكسه بقول قدر الركعة
بعد غسل الحيض وفيه ان قدر الركعة عند القائل بكون الصلوة فيه قضاء ليس وقتا وعند القائل بالتوزيع
ليس اداء وعند القائل بكونها اداء يكون مع ما بعده بقدر الباقي وقتا واما الحكم الوضعي فينقسم الى
ثمانية اقسام السبب والشرط والمانع والصحة والبطلان والرخصة والعزيمة والتقدير فالسبب ما يلزم من وجوده
الوجود ومن عدمه العدم لذاته فخرج بالاولين الشرط والمانع ويمكن اخراج الثاني بالاول فيكون ثاني
القيدين وصفا واقعيا لا احترازيا ودخل بالثالث السبب الذي يقوم سبب اخر مقامه والذي قارن عدم
الشرط او وجود المانع لانه يمنع تخيير حكمه لا سببيته وبه يفترق عن الموجب ويرادفه العلة والعلامة اما

نعوذ

وفيه

وفيه كالزوال او معنوي كالاسكار والشرط غير مناسب يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده
وجود ولا عدم لذاته فبالاول خرج جزء العلة وبالاوسطين المانع والسبب ودخل بالاخير شرط قارن
احدهما وهو اما شرط الحكم كالقدرة على التسليم لحكم البيع وهو جواز الانتفاع او السبب كالطهارة للتعظيم
الباري السبب لوجوب الصلوة والمانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم لذاته ودخل
بالاخير ما قارن عدمه الاولين وجودا وعدما وهو كالشرط اما مانع الحكم كالابوة للقصاص او
السبب كالابوة للاشتراء الذي هو سبب التملك ودوامه والصحة والبطلان اما في المعاملات او في
العبادات والصحة في الاول ترتب الاثر الشرعي والبطلان ما قابله واما في العبادات فقال المتكلمون
انها موافقة امر الشرع والبطلان ما قابله وقال الفقهاء انها ما اسقط القضاء والبطلان ما قابله
واورد على الاول ان الجنابة يوصف بكونه موافقا للشريعة مع عدم اتصافه بالصحة والجواب منع عدم
الاتصاف وعلى الثاني بنقض بعبادة لا يشرع لها القضاء واجيب عنه بوجهين الاول ان المراد
ما اسقط القضاء كونه بحيث لا يوجبه سواء كان له او اسقطه او لم يكن له في الواقع وجوده والذي
العلامة دام ظله العالي في كتبه بانه ينتقض بصلوة العيد اذا كانت فاسدة والثاني ان المراد
منه ما دفع وجوبه لابد بحيث صلوة العيد الفاسدة لانها لم يدفع وجوب القضاء بل هو
مدفوع راسا ولكن يرد عليه صلوة العيد الصحيحة لانها ايضا لم يدفع القضاء اقول ويمكن ان يجاب
ايضا ان المراد من كون الفعل مسقطا للقضاء كونه بحيث لو فرض له قضاء كان ذلك مسقطا له
لا يرد شيء ثم الاجزاء وعدمه يرادفهما والفاسد يرادف الباطل خلافا للحنفية والرخصة هي الحكم الثابت
مع قيام المقتضي للمنع التخفيف فخرج بقولنا مع قيام المقتضي للمنع الحكم ابتداء وبقيد القيام خرج ما
نسخ تحريمه وهو ظاهر وما خص من دليل المحرم لان التخصيص ينفي حكم العموم كما ان النسخ يخرج بقيد
الاخير ولو لم يخرج باذكر ولكن الحق انه يخرج بقيد الاخير ليس الاخير الا انه المتبادر من الرخصة
وعليه اصطلاح القوم وقد يقال ان هذا القيد الثاني لا يخرج جميع الاحكام لابتدائية لان التكاليف
احكام ثابتة قام فيها ما يقتضي المنع لما يقتضيه شرعا اي بحسب وضع الشارع وجعله وليس في

تعليه القضاء وانتم تعلم انه لم يجب الا
سقط لم يعلم بوجه كونه مامورا به واما في الحكم
فالاظهر عندي انه يمكن جعلها من احكام العقل
احكام الوضع وتوضيحه ان البيع مثلا سبب
لانه هو اباحة الانتفاع وسببية البيع من
احكام الوضع ليستلزم ترتب الاثر الشرعي
هي كونه الشيء بحيث يترتب على وجوده
ولا شك ان هذا اللزوم عقلي لان العقل يحكم
الاثر بجعل العلم به ملزوما للشارع
بالسببية لان ذلك الاستلزام لما لم يكن
للعقود في الواقع بل لاحظ العقل سببيته
لان ذلك بسبب جعل الشارع
فيكون باعث ذلك الاستلزام هو الشارع
وان كان الحاكم به هو العقل فملاحظة سببيته
الشارع لذلك الاستلزام وجعله ترتب الاثر
لانها للعقود بجعل الشرع
الصحيح وبلا حظ ان ترتب الاثر عقلي
لطلوع السبب جعله من احكام العقل
م م م

التكاليف ما تقتضيه كذلك وقد يتوهم ان قيد القيام لا يخرج التخصيص لجواز ان يدل المخصص
ما نع طارئ في حق المكلف يجوز به بعد ما ذكرنا انه على ان كلا من الزيادتين الى الحد الحقيقة
والمانع الطارئ مخل التعريف لانه يخرج مثل استعمال الاحجار في الاستنجاء مع وجود الماء ومع انهم
صرحوا بكونه رخصة ولا يخرج قولنا للتخفيف لانه كلما كان عرض المكلف بما وسع كان التكليف
اخف والعزيمة هي الحكم الثابت لا مع قيام المقتضي للمنع ومما وقع فيه الاشكال في هذا المقام
القصر في السفر فانه عزيمة عند اصحابنا مع ان تعريف الرخصة يصدق عليه وكان منشأ ذهابهم انهم اخذوا
ما روي من ان الصلوة وضعت ركعتين ركعتين فزيدت في الحضر واقرت في السفر فلم يكن ما
يدل على اتمام الصلوة مطلقا ولم يكن المقتضي تاما فلا يكون رخصة الا ان المشروعية لما
كانت ثابتة في الجملة امكن اطلاق الرخصة عليه مجازا لا يقال ظاهر قوله تعالى فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ
تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَوٰةِ يدل على الرخصة لا الوجوب الابتدائي لانا نقول ليس كذلك الا ترى قوله عز وجل
إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوِ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ
بِهِمَا مع ان الطواف عزيمة وواجب ابتداء ثم اقول لا يبعد ان يكون الامر كما حققه بعض المتأخرين
حيث قال بعد ذكر ما هو المشهور من تعريف الرخصة واعلم ان الرخصة والعزيمة قد يطلقان على معنى آخر
وهو ان الرخصة ما خفف من الاحكام على وجه الجواز بمعنى جواز العمل بالحكم الاصلي ايضا كالقصر في السفر
او الفطر فيه على رأي العامة والعزيمة ما خفف مع عدم جواز الاتيان بالاول كالقصر والفطر على رأينا
ثم قال وكثيرا ما وقع الرخصة والعزيمة في كلام فقهائنا على هذا الاصطلاح انتهى والتقدير ان يقدر المعدوم
كالموجود او بالعكس لتصحيح الحكم الشرعي مثلا دية المقتول يورث عنه الدية وشرط التوريث دخول ما
يورث في ملك المورث مع ان الدية لم تدخل في ملكه حين حياته ولا يصح دخولها فيه بعد مماته فيقدر
دخولها في ملكه قبل موته في آن ومنها اذا قال رجل لغيره اعتق عبدك عني واما ما يتعلق باقسام الحكم
فعلى نوعين نوع يتعلق بالاحكام المختصة ونوع يتعلق بالاحكام الوضعية **النوع الاول** فيما يتعلق
بالاحكام المختصة وفيه مسائل **المسئلة الاولى** المباح موجود خلافا لابي القاسم الكعبي حيث قال كل مباح

اما

وخرج بقيد الاخير ما خرج من المحرم لا للتخفيف ... بالقيد الثاني لان التخصيص نوع حكم العموم بلا مقتضى تاما للمنع وذلك ان المراد بقيام المقتضي ان كان قيامه حقيقة فليس المقتضي في الرخصة الا قائما والا لم يتعلق الرخصة بالحكم وان كان ظاهرا فالعموم المقتضي للمنع ظاهر فان قلنا المخصص كاشف عن ان المتكلم لم يرد ما للفظ العام لغة صورة التخصيص فلا حكم فيها على خلاف الدليل قلنا ودليل الرخصة ايضا دلنا على ان محل الرخصة ليس مرادا في الحكم الدال على خلافها والا لكان نسخا بالنسبة الى بعض الاشخاص لا رخصة والحاصل انه لا فرق بين المخصص والرخصة في دلالة الدليل الاول على الحكم في الجميع وخروج المخصص والرخصة بدليل آخر وتارة ان الرخصة تخفيفه ... من التخصيص ... كما صرح به بعضهم ... الاصوليين يطلقون التخصيص على ... اخراج ... تحت العام ... وفي الرخصة ... كذلك ... دليل الرخصة مخصص لما دل على وجود الحكم في جميع المواضع الا انها ... العام الآخر ... تخصيص ... في احد ... الشيئين ولا يخفى ان المخصص ليس برخصة كما يخرج من قيد التخفيف كذلك ... قيد ... او المانع طارئ في حق المكلف ... التخصيص الاخلال ...

خياطة ثوب فانه يعاقب الجميع لو لم يخيطوه و يسقط عنهم جميعا لو خاطه واحد منهم الثاني
قوله يحتمل ان العيني لا يسقط بفعل البعض وهذا يسقط فيختلفان في الحقيقة لكن العيني متعلق
بالجميع فلا يكون الكفائي والا يلزم توافقهما في الماهية والجواب ان الاختلاف بين في طرق
الاسقاط لا يوجب الاختلاف في الحقيقة فان وجوب القتل للردة ووجوبه للقصاص متوافقان
في الماهية مع ان الاول يسقط بالتوبة دون الثاني ولو سلم ذلك فالمسلم انه يوجب الاختلاف
في الحقيقة الجنسية دون النوعية ولا نم ان التعلق بالجميع تمام حقيقة العيني حتى يلزم ان
لا يكون الكفائي كك ولو سلم انه يوجب الاختلاف في الحقيقة الجنسية لا نم ان التعلق بالجميع
من ذاتيات العيني ولو سلم فلا نم انه يجب ان يكون ذاتيا للكفائي الثالث قوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة فانه يدل على وجوبه على بعض غير معين من الفرقة والجواب ان الاية
ماولة بان فعل البعض يسقط عن الكل بدليل الثاني بل الاجماع الرابع انه كما يجوز الامر ببعض
غير معين يجوز امر بعض غير معين والجواب ان الفرق بينهما واضح فان التاثيم بغير المعين معقول وتاثيم غير
المعين غير معقول والقول بان هذا يصح اذ لم يكن مذهبهم اثم الجميع بسبب ترك البعض بط كلام يرجع الى النزاع
الى اللفظي المطلب الثالث ذهب اصحابنا ورؤساء المعتزلة الى انه لا يجب في الواجب المخير فعل كل واحد
من الافراد ولا فعل واحد منها على التعيين ولا يجوز الاخلال بكل واحد منها لا الى بدل بل المامور به
كلي واحد له افراد متعددة ايها حصلت في الخارج يكون الكلي في ضمنها وقال الرازي ان هذا المذهب
لا يخالف قول رؤساء المعتزلة لانهم قالوا لا يجوز للمكلف الاخلال بجميع الافراد ولا يلزمه الجمع بينها
ويكون فعل كل واحد منها موكولا الى اختياره والاشاعرة عنوا بقولهم الواجب واحد لا بعينه هذا
المعنى بعينه انتهى ~~فالخلاف بين قول المعتزلة على مقدمة زائدة على ما ذكره توجب الفرق بين القولين~~
~~وهي انه لا يجب فعل واحد منها لا معينا ولا مبهما والاشاعرة يقولون بوجوب مبهمها~~ وبعض المعتزلة
الى ان الواجب هو الجميع ولكن يسقط بواحد وقال بعضهم ان الواجب واحد معين لكن يسقط به وبكل
واحد من الافراد الاخر وقيل ان الواجب واحد معين عند الله مبهم عندنا ونسب بعض العامة الى بعض

المعتزلة

الكفائي كوك

وقد صرح باتحاد القولين معنى اكثر اصحابنا و هو الظ

المعتزلة مذهبا اخر وهو ان الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعله فيختلف
بالنسبة الى المكلفين والحق هو الاول لنا على الجزء الاول ان ذلك هو معنى التخيير المجمع
عليه المصرح به في موارد كثيرة وغيره من نفيه فانه لو وجب فعل كل من الافراد او واحد
منها فلا معنى للتخيير ولو جاز الاخلال بالجميع لا معنى للوجوب وعلى الجزء الثاني بعد ملاحظة ان الحسن
والقبح عقليان والعقلي منهما يستلزم الشرعي انه لو لم يكن المامور به امرا واحدا لم يسقط بفعل
واحد ولو لم يكن مشتركا لم يصح جواز فعل احد الفعلين بدلا عن الاخر لان المامور به يكون
في ضمن واحد منها لا محالة فاذا كان امرا واحدا مشتركا فيكون كليا وهو المراد ~~واستدل على الاخير بانه لو~~
~~كان الواجب واحدا بعينه لوجب عليه تعيينه فلا تعيين~~
~~والجميع يلزم ان كل واحد منهما حيث هو واحد ... مستحق النعمي~~ فحب
في الكفارة ... عليه والجواب ان هذه الامور لما اشتركت في شيء لا في جميع ما يكون
بالواحد ... هذه الجهة المشتركة فيكون المامور به هو الامر الكلي المشترك الواحد وان كان متعلقا
~~بخصوص الواحد مع قطع النظر عما به الاشتراك لم يكن ونوع كل منها موضوع للاخر بقاعدة الحسن والقبح~~
~~العقليين لان خصوصية كل منها غير خصوصية الاخر~~ ويرد ذلك بعينه على الثاني والحاظر للقول بوجوب
الجميع على التخيير احتج عليه ولذا قال والدي العلامة دام ظله العالي في انيس المجتهدين ولا ادري من اين
يفهم من موارد التخيير وجوب الجميع واسقاطه بواحد فانه لا دلالة عليه بواحدة من الثلث انتهى وما
يدل على فساده انه لو وجب الجميع لكان الاثم لا تيان به ولم يبق التخيير معنى وكذا الحجة على القول
الرابع وفساده ظاهر مما ذكرنا واستدل على المذهب الخامس بوجوه مردودة واقواها وجهان
احدهما انه يجب ان يعلم الامر الواجب فيكون معلوما اتفاقا والجواب ان كون الواجب معلوما لله سبحانه
مسلم ولكنه ليس واحدا من الامور المعينة بل هو الامر الكلي وثانيهما ان المكلف اذا اتى بكل افراد
المخير دفعة واحدة فلا بد ان يحصل الامتثال ضرورة وهو اما ان يحصل بالكل من حيث هو كل فيكون
الكل واجبا وهو باطل قطعا او يحصل بكل واحد منها فيجتمع موثرات على اثر واحد وهو محال

التخيير

فحب

او بفعل واحد غير معين وهو ايضا باطل لان الواحد الغير المعين لم يوجد لان كل موجود معين او بواحد معين فيكون الواحد المعين واجبا وهو المطلوب والجواب انه حصل بفعل واحد غير معين لحصول الكلي في ضمنه قوله الواحد الغير المعين واجب لعموم المطلوب قلنا لم يوجد قلنا غير المعين الذي ليس موجودا هو الذي كان في الخارج غير معين والكل من افراد الخيرة تعين خارجي ولكنه ليس التعين في سقوط الواجب لحصول الامتثال به واحتج من قال الواجب معين عند الله وهو ما يفعله المكلف بانه تعالى علم ما يفعله المكلف فيكون هو الواجب لحصول الكلي في ضمنه لا لخصوصية كونه هو على انه يرد على المذهبين الاخيرين ان الواجب اذا كان معينا عند الله فلا معنى لان يخير عباده بينه وبين غيره

المسئلة الرابعة لا خلاف بين اصحابنا في انه يجوز ان يامر الشارع بفعل في وقت يفضل عنه ويكون جميعه وقتا لادائه وفي انه واقع ايضا وخالفنا في ذلك بعض لعامة وقد ذكر والدي العلامة دام ظله العالي في النهاية منها الاستدلال والرد ونقل الخلاف الواقع في هذه المسئلة فان اردت التفصيل فعليك بمطالعته

المسئلة الخامسة ذهب بعض اصحابنا الى ان في الواجب الموسع يجب العزم على الفعل في الجزء الثاني من الوقت اذا اخره عن جزئه الاول وفي الجزء الثالث اذا اخره عن الثاني وهكذا الى ان ينتهي الى الجزء الاخير وفيه يتعين الفعل والحاصل ان المكلف مخير بين الفعل والعزم عليه الى الضيق والاكثر على عدم وجوبه وهو مختار والدي العلامة دام ظله العالي وهو الحق لنا ان الاوامر مطلقة ولا تعرض فيه للتخيير بين الفعل والعزم ولا تدل على وجوب بدلية العزم باحد الدلالات الثلث والخارجية غير ناهضة لاثباته كما ياتي وايضا يلزم ان يكون كل واجب موسع مضيقا ايضا لوجوب الفعل او العزم في كل جزء الستة الفعل احد فردي المخير المضيق احتج الخصم بوجوه الاول انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو اتي باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما فيثبت والجواب لا نسلم انه ان اراد بقوله اجزء انه اجزء مطلقا فهو ظاهر البطلان وان اراد به انه اجزء قبل ضيق الوقت فمسلم ولكنه ليس للاتيان باحدهما بل لكون الوقت موسعا فانا نقول لو لم يات باحدهما قبله ايضا اجزء وليس خصال الكفارة هكذا وثانيا انه ان اراد بقوله ولو اخل عصى الاخلال

عليه في علمه لان ما يفعله هو الواجب عليه اتفاقا فالجواب ان ما يفعله هو الواجب ؟
بلغ

المجتهدين م

م التوارد بوجوب العزم

في جميع الوقت فالعصيان مسلم ولكنه للاخلال بالفعل دون العزم وان اراد به الاخلال قبل الضيق فالعصيان ممنوع الثاني انه لو لم يجب العزم بدلا عن الفعل فاذا مات المكلف فجاءة في اثناء الوقت ولم يفعله ولم يعزم عليه لا يكون اثما فيلزم ان يكون تارك الواجب لا الى بدل غير اثم ولا يكون عقابا على تركه وهو يرفع حقيقة الوجوب واجاب عنه والدي العلامة دام ظله العالي في التجريد وانيس المجتهدين بان هذا الوجوب لما كان وجوبا على التخيير في اجزاء الوقت فما لم يتحقق الترك في جميع اجزائه لم يتعلق به الاثم لانه في المخير يتعلق بترك جميع افراد الفعل والمدرك لبعض الوقت اذا مات فجاءة لم يترك جميع افراد الفعل لانه موقوف على ادراك جميعها وهو لم يدركه بل بعضها الحاصل ان الترك الذي يخاف عليه العقاب ويترتب عليه الاثم هو الترك في جميع الاوقات ومن مات فجاءة لم يترك الفعل في جميعها الثالث انه لو لم يكن العزم بدلا عن الفعل لزم تساوي الوقت وما قبله فان قبل الوقت جائز الترك لا الى بدل وفي الوقت ايضا كذلك والجواب ان الفرق بين الوقت وما قبله باعتبار انه اذا اتى به قبله لم يكن صحيحا واذا اتى به فيه كان صحيحا واتيانا بالواجب ومسقطا للغرض ويترتب عليه الثواب والقول بان العزم على فعل كل واجب قبل الاتيان به اجمالا وتفصيلا عند تذكره من احكام الايمان فصحيح في نفسه الا انه لا فرق في وجوبه قبل دخول الوقت وبعده ولا بين الواجب الموسع والمضيق فلا يجب بعد دخول وقت الموسع عزم لا يجب قبله كما هو مذهب القائلين بالعزم

المسئلة السادسة لا خلاف في ان مقدمة الواجب المقيد وهو ما كان وجوبه مقيدا بمقدمة زائدة على المعتبرة في التكليف ليست واجبة وانما مقدمة الواجب المطلق وهو ما امر به الشارع مطلقا فهي اما مقدور عليها ولا خلاف ايضا في عدم وجوب الاخير وانما وقع الخلاف في الاول وهو مقدمة الواجب المطلق التي كانت مقدورة عليها سواء كان سببا او شرطا وسواء كانا شرعيين او عقليين او عاديين ثم انهم ذكروا في تحرير محل النزاع وجهين احدهما ما هو المشهور والمذكور في اكثر الكتب وهو ان ايجاب الواجب المطلق هل يستلزم ايجاب مقدمته او لا مع بقاء الواجب المطلق على اطلاقه في كل حال وان لم يتحقق مقدمته وثانيهما ما صرح به الرازي في بعض مختصراته وذكره بعض

او غير مقدور عليها م

ايضا وهو ان الواجب اذا لم يقيد بشيء في اللفظ فوجوبه هل هو مقيد بما يتوقف عليه وجوده او لا صرح
والدي دام ظله العالي في انيس المجتهدين بتحقق الخلاف على الوجهين وبه قال بعض المتاخرين ايضا
ونحن ننقل الخلاف اولا على ما هو المشهور ونذكر الاقوال المبناة عليه ونفصل الكلام في الاستدلال
والرد ثم نشير الى الخلاف على الوجه الثاني مفصولا ولا بد ان نبين اولا معنى الوجوب الذي اختلف
فيه في الخلاف الاول ثم نشرع في ذكر الاقوال وادلتها وما يتعلق بها فنقول الظاهر من كلام الاكثر انه
انه الخلاف في ثبوت الوجوب العقلي بمعنى لابدية الفعل بحكم حكما قطعيا بان كلما يتوقف عليه فعل الواجب
لا بد ان يلزم الاتيان به لا بنفسه بل هو بعينه بمعنى كون المقدمة معتبرة وانما النزاع كما صرح به والدي
دام ظله العالي في التجريد وعلامة انيس المجتهدين وجمع اخر من اصحابنا في الوجوب الشرعي للمقدمات بمعنى
انه هل تعلق بها خطاب الشارع ام لا القدر الذي لم يلزم تعلقه بها اصالة لا ان بطلانه ظاهر بل المراد
انه هل تعلق بها خطاب تبعا حين [illegible] بذي المقدمة حتى يكون الخطاب بالعتق خطابا بالتحصيل الملك
فيكون تاركه فنقول اما الوجه الاول فقد وقع الخلاف فيه على اقوال الاول وجوب ما لا يتم الواجب الا به
مطلقا سواء كان سببا او شرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مذهب الاكثر ومنهم المحقق الثاني عدم الوجوب
مطلقا ولم نظفر بقائل على التعيين ولكن شهادة كثير من العامة والخاصة تدل على وجود القول به الثالث
وجوبه ان كان سببا دون ما اذا كان شرطا مطلقا ذهب اليه الواقفية وصاحب المعالم وفي [illegible]
حكاية هذا القول عن المرتضى ره والظاهر عدم ثبوته لانه لم يتعرض في تصانيفه المشهورة لهذا الخلاف
وكلامه في الذريعة والشافي وان كان موهما لذلك في بادي الراي ولكنه ليس كذلك بل كلامه فيهما في
الخلاف على الوجه الثاني وتفريقه بين السبب والشرط في هذه الصورة كما سنذكره الرابع وجوبه
اذا كان شرطا شرعيا دون غيره واليه ذهب ابن الحاجب ونسب الى امام الحرمين ايضا لنا وجوه
الاول ان السيد اذا امر عبده بالكون على السطح وهو يقدر على الصعود فلم يشتغل ويعتذر له بعدم الصعود
يذمه العقلاء وغاية الوجوب [illegible] ثبوت الذم على ترك الفعل وحده واشتباه الامر لاجل المقارنة
نعم لو تحقق ترك المقدمة بدون ترك الفعل ووقع عليه الذم يثبت المطلوب والجواب اولا انا

يتعلق بها م

بجميع مقدمات الواجب لان العقل م

تاركا للواجبين ام لا او انه تترتب ذلك م

والدي العلامة سلمه الله تعالى وهو ان ذم العرف حقيقة على اعتذاره وان توجه على ترك
اصل الفعل ايضا وتوضيحه ان العبد المعتذر بترك المقدمة لو لم يلام على هذا الاعتذار
فلا وجه لمذمته على ترك الفعل لان صحة العذر وقبوله يستلزم صحة المعتذر به منه وترك
المذمة عليه وثانيا بان الضرورة والتتبع في المطلوبات يشهدان بان من ذم على ترك الفعل
اولا فاعتذر بترك المقدمة يذم عليه ثانيا فاذا قيل للعبد لم تركت الكون فقال لاني لم اصعد
يقال له لم تركت الصعود الثاني ان الاحكام الشرعية منوطة بالمصالح والمقدمة لكونها وسيلة الى
الواجب المشتمل على مصلحة الوجوب مشتملة على تلك المصلحة بعينها فيجب تعلق الوجوب بها وهذا الاشتمال
مفهوم من تعلق الخطاب بالواجب المطلق فيكون وجوبها مفهوما منه تبعا الثالث ما ذكره والدي
دام ظله السامي في التجريد وهو مع التوضيح ان ترك المقدمة يشتمل على وجه قبيح لاقتضائه ترك الواجب
وهو قبيح ومقتضى القبيح قبيح فتركها قبيح محرم فيجب الفعل وهو مفهوم من الامر بالفعل فالامر يدل على وجوبها
تبعا الرابع ما ذكره دام ظله العالي فيه ايضا وهو انه لولا وجوب المقدمة يلزم عدم تحقق واجب يعصى
بتركه ولتوضيحه نقرره بوجهين اجمالي وتفصيلي اما الاجمالي فهو ان المكلف لو جاز له ترك المقدمات
فتركها لم يبق الواجب بعده مقدورا للتوقف عليها ولا عصيان بترك غير المقدور والمفروض انه لا عصيان
ايضا بترك مقدماته فلا عصيان اصلا واما التفصيلي فهو انا لو فرضنا ان السيد امر عبده بايقاع
الصلوة على السطح من اول الزوال الى الغروب فلا شك انه لا عصيان عليه لو لم يصل الى ان يبقى
من الوقت بقدر الصعود والصلوة فنقول لو لم يجب الصعود لم يضيق الوقت ح ايضا فلا عصيان بتركه
الاشتغال بالامتثال ايضا الى ان يبقى من الوقت بقدر الصلوة والصلوة المامور بها ح غير مقدورة
لتوقفها على الصعود والوقت لا يساعدهما واقوى ما اورد على هذا الدليل هو التفرقة بين نفي
المقدورية وانتفائها فقيل ان الفعل الذي لا عصيان على تركه هو ما كان غير مقدور لا انتفاء
المقدورية والمامور به فيما نحن فيه بعد ترك المقدمة غير مقدور لنفسها والجواب ان التفرقة
المذكورة مسلمة ولكنها لا يوجب الفرق بين الفعلين الغير المقدورين لذاتهما فانهما بعد عدم القدرة

بيان فى استحالة ارتفاعهما التي هي المناسبة لعدم جواز التكليف فكذلك في عدم جواز الامر بهما
وانتفاء العصيان بتركهما نعم لو قيل بترتب العصيان على نفي القدرة نفسه دون انتفاء ما هو الحق
مسلم ويكون لكن القول بعدم وجوب المقدمة ينفيه الخامس انه قد ورد في بعض الايات والاخبار
المدح على فعل مقدمة الواجب وفي بعضها على تركها وهذا يستلزم لوجوبها وهذا الدليل مما
ذكره والدي العلامة دام ظله في الكتابين وبعض المتاخرين في كتابه ولكن لم اطلع على تلك
الايات والاخبار السادس ان الخصم يقول بثبوت الوجوب العقلي للمقدمة والوجوب العقلي يستلزم
الشرعي وقد استدل على المطلوب بادلة كثيرة اخرى مردودة ولم نتعرض لها وان كان بعضها مما
يمكن تصحيحها بادنى التفات لافضائه الى الاطناب ولان ما ذكرنا يكفي لطالب الحق احتج المانع
مطلقا بوجوه منها انه لو استلزم ايجاب الفعل ايجاب مقدمته لزم تعقل الموجب لها والا لزم الامر
بشيء مع عدم الشعور به وهو بديهي الاستحالة واللازم باطل للقطع بايجاب الفعل مع الذهول عما يلزم
والجواب ان هذا صحيح ان كان المراد عدم لزوم ايجاب المقدمة صريحا ومن قال بوجوب المقدمة
لا يقول بذلك بل القول ان وجوبها لازم من ايجاب فعل المقدمة وهو لا يستلزم شعور الموجب بذلك اللزوم
ولا باللازم اذ لا يلزم انه اذا لزم شيء من فعل اختياري ان يكون للفاعل شعور بذلك اللازم واللزوم
ذكروا في بعض المنطوق الغير الصريح انه ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة وفسروا دلالة الاشارة
بما يدل اللفظ على معنى بالالتزام ولا يكون ذلك المعنى الالتزامي مقصود المتكلم كدلالة قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر وكدلالة قوله
في النساء يمكث احديهن شطر دهرها لا تصلي على ان اكثر الحيض وأقل الطهر خمسة عشر يوما على ان ما ذكره
يجري فيمن يجوز عليه الغفلة وفيما نحن فيه ليس كذلك ومنها ان المقدمة لو وجبت لوجبت نيتها والتالي
باطل بالاتفاق والجواب منع الملازمة فانه لو وجب النية في كل واجب لزم وجوبها في النية فيتسلسل
بل الحق ان وجوب النية انما هو في الواجب لذاته وفيما قصد به التعبد ومن ثمة عدم وجوب النية في
كثير من الواجبات كاداء الدين ورد الوديعة لحصول الغرض منها بدون النية وكذلك المقدمة فان الغرض

كما ذكره العامدي

منها التوصل لا التعبد وقد يجاب بان نية الاصل يكفي عن نية لازمه وفيه انه لا بد ان يكون النية
مقدمة الواجب لعلم على الفعل ومنها انه لو وجب مقدمة الواجب لزم صحة شبهة الكعبي وقد عرفت جوابها
من غير احتياج الى منع وجوب مقدمة الواجب ومنها انها لو وجبت لامتنع التصريح بعدم الوجوب
لكنه يمكن لصحة ان يقول اوجبت عليك الصعود وما اوجبت عليك نصب السلم والجواب ان المراد
بامتناع التصريح ان كان بطلانه في الواقع فالملازمة مسلمة ولكن صحة التصريح ممنوعة ان اريد
منها عدم البطلان والكذب في الواقع اذ هو في الحقيقة بمنزلة ان يقول الطلب منك الصعود ولا
اطلب ونحوه من التصريح بعدم المطلوب وان اريد منها امكان صدور ذلك القول من
العقلاء بجواز ان يصدر منهم ما هو خلاف الواقع ويعتقدوه وان كان المراد عدم امكان صدوره
من العقلاء بجواز ان يصدر منهم ما هو خلاف الواقع فالملازمة ممنوعة ومنها انها لو وجبت لزم
ترتب الاثم على تركها واجاب عنه والدي العلامة دام ظله الشامخ بانها كالاجزاء المركب الى المتعلق
فانها اذا ترك فان التزموا ترتب الاثم على ترك كل واحد من اجزائها فالتزام ترتب الاثم
على تركه وان قالوا بعدم ترتبه عليه نقول بعدم ترتبه عليه ايضا ومنها انه ليس لصيغة الامر
دلالة على ايجابها بواحدة من الثلث اما عدم دلالتها عليه بالمطابقة والتضمن فظاهر واما بالالتزام
فلانتفاء اللزوم الذهني وهو كون ايجاب ذي المقدمة بحيث يلزم من العلم به العلم بايجاب المقدمة
لانا نعلم امكان ايجابه مع الذهول عن ايجابها وجوابه ان هذا انما يدل على نفي اللزوم البين بالمعنى الاخص
اللزوم واللزوم عند الاصوليين اعم من البين وغيره ولذا جعلوا دلالة الاشارة من اقسام الالتزام
مع تصريحهم بانه لا قصد ولا شعور فيها اصلا ومنها ان الاصل عدم الوجوب والاصل عدم تعلق الخطاب
والجواب ان حجية الاصل عند عدم الدليل واستدل من خص الوجوب بالسبب اما على نفي
وجوب ما عداه فبما مر واما على وجوبه فبالاجماع نقله جماعة منهم الامدي والتفتازاني وبان
القدرة يتعلق حقيقة بالسبب دون المسبب لان ايجاد السبب يستلزم ايجاده وبدون ايجاده
لا يمكن ايجاده فالامر بالسبب امر حقيقة بالسبب والجواب عن الجزء الاول فقد مر وعن الجزء

بلغ

فامتناع التصريح ممنوع

الثاني فبانا نقول به بل لم يكن حاجة الى ذكر ادلتهم عليه لان ردها لا يوجب وهنا في قولهم
لان ما ذكرناه يكفي لهم في قبوله اوان يوجب قوة لهم الا ان ما تريخيت المطو ولكننا نقلنا
وليلين جزادلتهم للاعلام بسبب تفرقتهم بين التسبيب وغيره واخص من خص الوجوب بالشرط الشرعي
اما على عدم وجوب غيره فبما مر وقد عرفت الحال واما على وجوبه فبانه لو لم يجب لكان الاتي بالمشروط
فقط اتيا بجميع ما امر به فيلزم خروجه عن كونه شرطا شرعيا والصحيح ان هذا الدليل لو تم لما
فليس للتعرض لحاله مهم عندنا وان اردت الاطلاع على حقيقته فعليك بمطالعة القوانين المجتهدين
هذا ما يتعلق بالخلاف على الوجه الاول واما الخلاف الثاني فحاصله كما مر الاشارة اليه انه
اذا ورد امر مطلق بحسب اللفظ فهل التكليف بذلك الشيء مقيد بوجود مقدمته في الواقع حتى يكون
الامر بالصعود مثلا معناه اصعد اذا كان السلم منصوبا ام لا ثم الاقوال في هذا الخلاف وان
ترتقي عند العقل الى كثير الا ان الموجود منها اثنان الاول حمل الوجوب على اطلاقه مطلقا وذهب
اليه اكثر المتقدمين والمتاخرين وهو الصحيح والثاني ابقاؤه على الاطلاق بالنسبة الى السبب دون غيره
وذهب اليه السيد المرتضى ولما فرق بين السبب وغيره في هذا المقام نسبة اليه الفرق في الخلاف الاول
وهو اشتباه حاصل من كلام صاحب الذريعة والشافي عند ذكر المختار في المسئلة واما التامل في استدلاله
عليه بعد يعطي خلافه والدليل على الاول ان السيد اذا امر عبده بشيء لما بان يقول له اسقني الماء
من غير تقييد في اللفظ ولا قرينة عليه وكان السقي متوقفا على المشي مثلا وكان العبد قادرا على المشي
فلم يمش ولم يسق سيده فلا شك ان العقلاء يذمونه البتة ولا يقبلون تعليله بعدم اتفاق وجود المشي
منه وهذا دليل على ان الظاهر منه عدم تقييد الوجوب اذ لو كان ظاهرا في التقييد او محتملا له احتمالا مساويا
لما كان الامر كذلك احتج السيد بان الواجب على قسمين مطلق ومقيد والثابت بالامر مطلق الوجوب
وهو اعم من الوجوب المطلق ولا دلالة للعام على الخاص لكن الوجوب على تقدير تحقق الشرط لازم
على التقديرين فحكمنا به وعند عدم الشرط مشكوك فيه فلا نحكم به الا بدليل لاصالة البرائة
وجوابه انا لا نسلم ان الثابت مطلق الوجوب بل الوجوب المطلق بدليل ما ذكرنا **المسئلة السابعة**

اختلفوا

اختلفوا في انه هل يجوز اتصاف فعل واحد بحكمين من الاحكام الخمسة ام لا وقبل الخوض في الاستدلال
ينبغي تحرير محل النزاع فنقول الواحد اما جنسي او شخصي والظاهر انه لا خلاف في جواز اتصاف
واحد جنسي بحكمين منها بان يكون احد افراده واجبا مثلا والاخر حراما او
مكروها كالسجود لله وللشمس والصوم في رمضان واول الشوال ومنع بعض المعتزلة شاذ لا يلتفت
اليه واما الواحد الشخصي فاما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت الجهة سواء كانت ذات
هذا الواحد او غيرها او تعددت ولكن كانت الجهتان متلازمتين فلا خلاف في امتناع تعلق
الحكمين به للزوم التكليف بالمحال في الصورتين فلا يجوزه الا من جوزه ومنعه بعض المجوزين
~~ايضا نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه وفيه كلام لا يليق ذكره ههنا~~
وان لم يكن الجهتان متلازمتين فان كان بينهما عموم وخصوص مطلقا فقد اختلف
فيه انه من المتنازع فيه ام لا فقال بعض المحققين انه ليس منه مطلقا وقال بعضهم انه
منه مطلقا وقال جماعة انه اذا كان جهة الوجوب اعم فهو داخل فيه وان كان جهة الحرمة
فلا يمكن الامتثال فلا يدخل فيه وكان نظرهم الى ان الامتثال في الحرام لا يحصل الا بالاجتناب
عن جميع افراده فاذا كان العام حراما يجب الاجتناب عن جميع افراده ومنها الخاص الواجب
فيلزم التكليف بالمحال واما في الواجب فيحصل الامتثال بفعل فرد منه فلا يلزم المحذور والظاهر
انه ان لوحظ جريان ادلة المجوزين وعدمه فالحق هو الاول لان ادلتهم تجري في هذه الصورة
ايضا كما افاده والدي العلامة دام ظله وان لوحظ امكان الامتثال وعدمه فالحق هو الثاني
واما القول بالتفصيل فلا وجه له اصلا لان مرادنا بكون العام واجبا ان يكون الواجب
هو مجموع العام من حيث هو مجموع فلا يحصل الامتثال الا بفعل جميع الافراد فالخاص الحرام يكون
فردا منه ويلزم التكليف بالمحال وان كان بينهما عموم وخصوص من وجه فهو المتنازع فيه قطعا
اذا عرفت ذلك فنقول ذهب الغزالي وجماعة من الاشاعرة الى جوازه ومنعه اكثر المتكلمين
والزيدية والظاهرية والحنابلة وهو مروي عن مالك وهو اختيار فخر الدين الرازي

لانه مستلزم لاجتماع الضدين لان الحكم صفة تابعة لمرتبة العلم والفعل بالوجود لا بالماهية لانه بناء على ان الاول تعارض او حالة فالاول الاولى والثاني الثالث والثالث الرابع والتكليف بالاولى غير جائز اتفاقا والثاني جائز كما في الاخرة هي المتنازع فيها والاخرى فيها الاولى لوجود معنى التناقض فيه لا يخفى ان هذا يتم لو كان الاتفاق على عدم جوازه التكليف بالاولى وعدم كونه من المتنازع فيه مسلما وهو محل كلام وقد يتوهم ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز تركه كليهما في زمان واحد فيلزم صدق النقيضين في زمان واحد وفيه ان معنى تجويزه ان الشارع قال بالجواز ومعنى لا تجويزه انه قال بعدمها ليس تناقضا بل هو صدور هما من الشارع وهو تحقق في الواقع فيكون الاشكال المجوزين للتكليف بالمحال لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان فعل الاشياء يتبع كون الاشياء طالبا له والنهي يقتضي انه ليس طالبا له ولا مستحقا له لكن طلبه سبحانه لا يلزم كونه متحققا في الواقع فطالبا له وحينئذ

والقاضي واليه ذهب جمهور المتكلمين وذلك كالصلوة في الدار المغصوبة فانها تشتمل على جهتين
احدهما مامور به وهو الصلوة وهو الصلوة والاخر منهي عنه وهو الكون في المكان الغصبي فمن
احال اجتماعهما يقول بانها ليست بواجبة ولا صحيحة ولا يسقط بها الفرض ومن اجازه يقول بانها
واجبة صحيحة مسقطة ولكن المامور عاص من الجهة المنهي عنها وانما يحتج المانعون بعدم الوجوب وجواز
الكون لكونه اقوى لاعتضاده بعمل الاصحاب ولان العبادة اذا كانت محتملة للوجوب والحرمة
يرجح جانب التحريم لما ورد من التثبت والكف عند تعارض الامر والنهي والحق هو الثاني لوجهين
احدهما انه اذا كان بين الجهتين عموم وخصوص من وجه فلا محالة يكون بعض افراد كل منهما بعض
افراد الاخر وهذا البعض هو الذي له الجهتين معا فنقول لو تعلق الوجوب مثلا باحد الجهتين
والحرمة بالاخرى فاما ان يتعلق كل منهما به مع ملاحظة هذا البعض ومع ملاحظة عدمه او مع الغفلة
عنه لا يجوز الثالث لان الايجاب والتحريم من مناصب الشارع الذي لا يجوز عليه الغفلة فتعين
الاولان فان كان الاول فيكون ايجاب ذلك البعض ملحوظا في ضمن ايجاب احدى الجهتين
وتحريمه ملحوظا في ضمن الاخرى ولا ريب في انه لا ينفك عنه الجهتان في ضمن ايهما لوحظ فان
يكون ذلك البعض واجبا مع الجهتين حراما معهما فيكون هذا الشيء الواحد واجبا حراما
بالنسبة الى كل من الجهتين وبطلانه متفق عليه بين المجوزين والمانعين فتعين الثاني وهو المطلوب
على انه لو جوز الثالث ايضا كما في اوامر غير الشارع ونواهيه يتم الدليل ايضا بان يقال ان البعض
الذي له الجهتين معا اما هو مامور به ومنهي عنه او لا بل يتصف باحدهما فقط فهل يجيب بالاول والثاني
فان اجاب بالاول لزم اجتماع الامر والنهي في واحد شخصي على ما مر وان اجاب بالثاني ثبت
المطلوب ثانيهما ان الوجوب والحرمة متضادان لا يمكن اجتماعهما في الخارج والواقع الا في محلين متعددين
في الخارج والواقع وتعدد الجهة لا يوجب تعدد الشيء فيهما فان الصلوة في الدار المغصوبة وان
تعددت جهتاها الا انها في الخارج ونفس الامر شيء واحد ومحل واحد فلا يمكن اجتماع الوجوب
والحرمة فيه وتعدد الجهة لا يجدي نفعا الا ترى انه اذا قال قائل صادق كل عبيد زيد اسود وكل عبد

من اولاد قيس مثلا ابيض وكان عبد من عبيد زيد من اولاده لا يحكم بانه ابيض واسود معا مع
ان هذا العبد متعدد من حيث الجهة لا يخص احد العامين ومن تامل في هذين الدليلين يطمئن
قلبه بحيث لا يبقى له شبهة سيما في ذلك المثال وقد استدل اولوا المط بوجوه اخر لا يكاد يتم شيء منها فلذا
اعرضنا عن ذكرها احتج المخالف بوجوه الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
في مكان مخصوص ثم خاطه فيه فانا نجزم بانه مطيع عاص من جهتي الامر والنهي وقد اجيب عنه بوجوه
واصحها ما ذكره والدي العلامة دام ظله في الكتابين ان نمنع حصول الاطاعة مع النهي المذكور
لانه قرينة على ان المراد الخياطة التي ليست في هذا المكان ولان الاطاعة انما يحصل بالاتيان بالمامور به
والمامور به ما يتعلق الامر به اما اصالة اي اولا وبالذات او التزاما وتبعا اي ثانيا وبالعرض وان
يتعلق اولا بشيء ثم بواسطة تعلق بشيء اخر كتعلق الامر بافراد العام بواسطة تعلقه بالعام ويشترط
في تعلق الامر بشيء التزاما ان يكون هذا الشيء بحيث لم يعلم من الخارج انه لو سئل الامر عن تعلق
الامر به ينكره وينفيه وكذلك المنهي عنه التزاما يشترط فيه ان يكون بحيث لم يعلم انه لو سئل الناهي
عن تعلق النهي به انكره ونفاه ولا شك في انه لو سئل من قال لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل
الحرم انه هل يجوز للعبد ان يخيط في الحرم ينكره وهذا معلوم من الخارج فلا يتعلق الامر به فلا يكون
مامورا به فلا يحصل الاطاعة بالاتيان به ولو فرض انه يجوزه فيعلم انه لم يتعلق النهي به فلا يكون
منهيا عنه فلا يحصل العصيان بالاتيان به ويمتنع ان يجوزه وينهى عنه وهو بديهي والقول بانه
لو خاط العبد في المكان المنهي عن الكون فيه فضربه السيد يقبح لم تضربه فقال لانه لم تمتثل الخياطة
بعد تخييطه ثم وكذا القول في الحسنة المطلقة بان هذا التخصيص مما لا يتغير به الامر حين الطلب مدفوع
بانه لازم لنهيه ولا يلزم الشعور في اللوازم في الحسنة المطلقة الثاني انه لو اتحد متعلق الوجوب والحرمة كما مر
فالقول بالمنع صحيح واما اذا لم يكن كذلك فلا يتصور منع فان متعلق الامر مطلق الصلوة ومتعلق
النهي مطلق الغصب وهما مفهومان متغايران يتعقل انفكاك كل منهما عن الاخر الا ان المكلف
جمعهما في مادة واحدة مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي

حتى لا ينفيا حقيقتين مختلفين فيتحد المتعلق والجواب عنه ان امكان الانفكاك في العقل لا ينفع في الايجاد
في الخارج فان التكليف وان تعلق ظاهرا بالطبايع الا ان تعلقه حقيقة بالافراد لانها الموجود
في الخارج ولا تكليف الا بما يوجد فيه فتعلق التكليف في الصلوة افرادها التي يختارها المكلف
وكذا في الغصب ولا شك ان كلا من الافراد التي يختاره المكلف شخص بسيط ليس فيه تركيب خارجي
كما لا يخفى **الثالث** انه قد كرهت الصلوة في الاماكن المخصوصة كلا ولا يضاد الوجوب والتحريم بتضاد الكراهة
ايضا وقد اجيب عنه بوجوه اصحها ما افاده والدي العلامة دام ظله السامي وهو ان الكراهة
فيما امثاله للعبادة ليس بمعناه المشهور بل بمعنى المرجوحية الاضافية اي الفعل مرجوح بالنسبة الى فرد اخر
ما ان كان واجبا بالنسبة الى تركه ولا تنافي بين المرجوحية بالاضافة والراجحية بالاصالة فيكون
الفعل مرجوحا بالنسبة الى غيره من افرادها الذي هو اولى منه وان اشتركا في اصل مصلحة الرجحان
وتوضيحه ان كراهة الصلوة في الحمام وامثاله ان الفعل في نفسه راجح الا انه مرجوح بالنسبة الى الافراد
الاخر التي هي اولى منه ولا مانع في كون احد افراد الواجب المخير مرجوحا بالنسبة الى الافراد الاخر
كالقصر في المواطن الاربعة ويمكن ان يصل المرجوحية الى حد يستحق اسم الكراهة لما ان ذلك بالنسبة
الى غيره ولا منع في اتصاف الفرد المرجوح باصل الرجحان لان مرجوحيته بالنسبة الى غيره الفرد الذي
هو اولى منه فراجحيته حقيقية ومرجوحيته اضافية ولذا سماه بعض الاصوليين خلاف الاولى و
المكروه ان يكون الفعل في نفسه مرجوحا والمراد بالمكروه اقل ثوابا فالاشتغال بالصلوة في الحمام
مثلا اقل ثوابا من الصلوة في غيره واورد عليه بانه لو كانت الكراهة بهذا المعنى يكون كل
عبادة كلها مرجوحا بالاضافة اذ اقل ثوابا من فرد اخر كان مكروها وهو مع انهم لا يقولون بكون
الصلوة الفريضة في البيت مكروها ويمكن ان يجاب عنه بانهم لا يطلقون الكراهة على كل ما كان
مرجوحا اضافيا او اقل ثوابا من شيء اخر بل يشترط في اطلاقها عليه ما وصول الفعل في المرجوحية
الاضافية وفي قلة الثواب حدا خاصا يشبه لشدة مرجوحيته اضافة وكثرة قلة ثوابه
المرجوح في نفسه وما لا ثواب له اصلا حتى يكون بين المعنى الحقيقي والمجازي مناسبة ومعنى

لان المكروه م

مع كونها مرجوحا بالنسبة الى الصلوة في المسجد م

وقد تتعين بذلك العبد منقصات ثوابه عن ثواب اصل الفعل اي من دون المزايا الخارجية م

هذا

هذا انه يمكن ان لا يكون لغيرها من ضيق مرجوحا بكراهته من العبادات هذا المحل من المرجوحية اي اقل
الثواب ولذا لم يطلقوا عليه اسم المكروه ولو وردا يشتمل على الحوادث لو كان المراد بكراهة الصلوة
في الحمام اقلية الثواب ما كان ترك الصلوة فيه بان تفعل في غيره سببا للثواب هو الزائد على ثواب
ما اتى فيه وفعله ليس سببا للعقاب فيكون مكروها بالمعنى المشهور ولا ترابيه ما كان تركه سببا للثواب
ولم يكن في فعله عقاب وجوابه ان المكروه ما كان تركه سببا للثواب لكونه تركا له حتى يكون السبب هو
الترك في نفسه وههنا ليس كذلك بل السبب فيما هو فعل فرد اخر لا ترك هذا الفرد ولا لزم ان يترتب
الثواب في فعل شيء اخر غير افراد هذه العبادة ويتحقق الترك في ضمنه ايضا **تتمة** اذا عرفت امتناع
اتصاف الواحد الشخصي بالوجوب والحرمة تعلم امتناعه في باقي الاحكام الخمسة من الصور الثمانية
والضابط انه لا يجوز اجتماع اثنين منها في الواحد الشخصي مطلقا والا لزم توارد الاضداد على محل
واحد فكل واجب او مستحب او مندوب او مكروه او مباح تعلق به ضده من هذه الاحكام يكون
ادلته الدالة عليه معارضة مع الادلة الدالة على ضده فيجب الرجوع الى حكم تعادل الادلة من الجمع او الطرح
المسئلة الثامنة الواجب اذا علق على الاسم يتفاوت بالزيادة والنقصان كالحلق ومسح مقدم الراس
والتسبيح في الركوعين فوجوب ما يحصل به المسمى محصورا نزيد عليه فهل يقع هذه الزيادة واجبة
او مستحبة فذهب فريق الى الاول واخر الى الثاني وثالث الى التفصيل بان الفعل لو وقع دفعة
يكون المجموع واجبا وان وقع تدريجا ما يحصل به المسمى يكون واجبا والزايد مستحبا وهو
الحق لان الواجب في مثله ما يحصل الكلي في ضمنه اولا لا ان جزءه جزء وان كان فاذا وقع
الفرد الزايد عن المسمى دفعة يكون واجبا واذا وقع ما يحصل به المسمى اولا ثم وقع الزايد على
التعاقب يقع الزايد مستحبا لان ما يحصل به المسمى كان من جملة الافراد التي كان الكلي في
ضمنه احتج الاول بان الواجب هو الماهية الكلية في ضمن افراد متعددة فاي فرد وقعت
في ضمنه كان واجبا زاد ام نقص وجوابه ان ذلك فيما لو وقع دفعة فمسلم واما فيما
وقع على التعاقب فيكون ما زاد مشتملا على فردين والكلي حصل في ضمن ما وقع اولا منهما

بلغ

فكلاهما م

فالثاني غير واجب واحتج النافي بان الزيادة يجوز تركها الى بدل فلا يكون واجبا وان وقع بعد
والجواب انه يجوز ان يكون الواجب التخييري ماهية كلية في ضمن افراد متعددة بعضها جزء
بعضها كالتخيير بين القصر والاتمام وح يكون المجموع الذي هو من جملة الافراد الزايدة بالاضافة الى الافراد
الناقصة متصفا بالوجوب **المسئلة الثامنة** اختلفوا في انه اذا رفع الوجوب بسبب النسخ او انتفاء
الشرط او وجود المانع فهل يبقى الجواز ام لا وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير محل النزاع
فنقول الجواز على قسمين احدهما الجواز بالمعنى الاعم الذي هو بمعنى مطلق الاذن وهو قدر مشترك
بين الواجب والندب والاباحة والكراهة وجزء لكل منهما وجنس له وثانيهما الجواز بالمعنى الاخص
وهو استواء الطرفين وهذا ايضا على قسمين اذ ثبوته اما يكون بحكم الشارع فهو الاباحة الشرعية التي هي
من الاحكام الخمسة او من العقل فهو الاباحة العقلية التي يكون الاصل في الاشياء قبل ورود الشارع
ولا خلاف بين الاصوليين في ان الفصل الذي يرفع وجوبه متصفا بالجواز بمعنى الاباحة العقلية
وكذا لا يقول احد ببقاء الوجوب بالمعنى الاخص لانه لم يكن موجودا قبل رفع الوجوب لكونه قسيما له
فلا معنى لبقائه وانما الخلاف في انه اذا رفع الوجوب هل يبقى الجواز بالمعنى الاعم الذي كان مستفادا
من الشارع في ضمن الوجوب حتى يكون المكلف مخيرا بين فعله وتركه ام لا بل يرجع الى الحكم الذي كان
قبل الامر فذهب الاكثر الى الاول وهو مختار الفاضل في التهذيب وبعض المحققين من العامة
وبعض من اصحابنا الى الثاني وهو مختار الفاضل في النهاية وعليه استقر رأيي والذي الاستاد
دام ظله الثاني وهو الحق ويظهر الفايدة في صلوة الجمعة اذا كان وجوبها مشروطا بوجود الامام
او نائبه فعلى القول بالانتفاء والبقاء يكون صلوة الجمعة باقية على جواز فعلها بدلا عن
الظهر وعلى القول بعدم البقاء لا يكون كذلك بل يكون حراما فان الاباحة العقلية لا توجب
صحتها بوجه المشروعية والبدلية لنا وجوه الاول انه قد عرفت ان النزاع انما هو في بقاء الجواز
بالمعنى الاعم الذي هو جزء الوجوب وجنسه وفصله هو المنع من الترك والجنس انما يتقوم
بفصله فاذا رفع الفصل يرفع الجنس ايضا واورد عليه بان الجنس يحتاج الى فصل ما لا الى فصل

معين

١٣ الفرق بين الاباحة ...

٢ لو كان اللازم من القول بالبقاء حصول هذا الجواز بعد النسخ

معين ورفع هذا الفصل اعني المنع من الترك يستلزم حدوث فصل اخر وهو الاذن فيه فيكون
هذا الفصل الجنس المذكور بحيا به اما اولا فلان حدوث الفصل الاخر انما يتفرع اذا كان قبل ارتفاع
الجنس متقدما عليه كما ذكره بعضهم او يكون بينهما مقارنة ذاتية وزمانية لكونهما معلولين لعلة
واحدة وعلى التقديرين يكون تحقق الحدوث في الخارج موقوفا على وجود الجنس والجنس الموجود اولا
قد رفع بنسخ الوجوب ولا مقتضى لحدوثه ثانيا وامتناع تخلف المعلول عن العلة انما يكون اذا لم يكن
المانع او وجود المانع موجودا وفقد الجنس مانع لوجود الفصل الاخر واما ثانيا فلان النزاع انما هو في
النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب لا نسخت المنع من الترك وهو كما يحتمل التعلق بالفصل لكون رفعه
كافيا في رفع الكل كذلك يحتمل التعلق بمجموع الجنس والفصل وبالجنس فقط والمقتضي لحدوث الفصل الاخر
هو الاول فقط دون الاخرين ولكن الجميع يقتضي ارتفاع الجنس فلا يكون المقتضي لحدوثه موجودا يقينا
والمقتضي للارتفاع متحقق قطعا واما ثالثا فلان قوله رفعت المنع من الترك لا يقتضي حدوث الاذن
فيه والا يلزم ارتفاع النقيضين فيما اذا قال في نسخ قوله ~~اوجبت الصلوة~~ نسخت ما يدل عليه قولي
اوجبت بجزئيه بل المراد ان المنع اليقيني مرفوع والامر كما كان قبل المنع سواء كان ثم ذلك وايضا
منعا او اذنا ولم يكن شيئا منهما **الثاني** ان المتبادر من قوله نسخت الوجوب بعد قوله اوجبت
هو ان ما يستفاد من لفظ الوجوب فهو منسوخ لا ان بعضه باق وبعضه منسوخ **الثالث** ان الجواز معلول
للارادة لا مقتضى له سواها والامر علة الوجوب فرفع الوجوب يستلزم رفعها لاستلزام رفع المعلول
لرفع علته ورفعها يستلزم رفع الجواز لاستلزام رفع العلة لرفع معلولها احتج الخصم بان الوجوب
ماهية مركبة من الجزئين ورفع المركب قد يتحقق برفع جميع اجزائه وقد يتحقق برفع بعض اجزائه
فالرافع اعم منهما ولا دلالة للعام على الخاص وجوابه يظهر بما ذكرنا **النوع الثاني** فيما يتعلق بالقسم
الاحكام الوضعية وفيه مسائل **المسئلة الاولى** الاسباب بالنسبة الى المسببات كما ذكره الذي العلامة
دام ظله في انيس المجتهدين وجمع اخر على اربعة اقسام لانه اما يتحد كل واحد منهما او يتعدد
السبب ويتحد المسبب او يتعدد المسبب مع اندراج بعض في بعض او عدمه او يتعدد السبب ويتحد

٢ ههنا ليس كذلك بل انما يكون ارتفاع الجنس

٢ ابحث النسخ الثاني

٣ المقادس الامر

باعتبار التداخل ولا يمكن ذلك من دون اعتبار الاستقلال السبب في التاثير
والاشكال في حكم الثلاثة الاول ولا في الرابع مع ثبوت التداخل انما الاشكال في
انه هل يحكم بالتداخل فيما لم يثبت ام لا والحق ان الاصل عدم تداخل الاسباب
حتى يظهر خلافه بدليل خارجي لان العقل حاكم بان كل سبب يجب ان يترتب عليه
مسببه ولا يلزم توارد العلل على معلول واحد والقول بان علل الشرع معرفات فيجوز
توارد ها على معلول واحد كلام خال عن التحقيق فان الشارع اذا جعل اشياء اسبابا
لامر كل واحد منها مستقل في سببيته له فبعد حصول كل واحد منها يجب صدور مسببه
عليه وان حصلت جميعها دفعة لان ذلك حكم السببية والمسببية ولا وجه للاكتفاء
بواحد للجميع نعم يجوز التخلف في العلل الشرعية بدليل خارجي بخلاف العلل العقلية
المسئلة الثانية لو علق حكم على سبب او شرط وكان الحكم يختلف وقت التعليق
ووقت وقوعها فهل يعتبر الحكم في وقت التعليق او وقت الوقوع وذلك كما اذا اوصى زيد
بثلث ماله حين الوصية ثلثين درهما وبعد الوفاة خمسة عشر درهما فهل يتعلق الوصية بالعشرة
او الخمسة وقال والدي العلامة دام ظله العالي باعتبار الحكم في وقت الوقوع واستدل
عليه بان غرض المعلق ان يقع الحكم في وقت الوقوع لا قبله فيجب كون الحكم مما يقتضيه ذلك
الوقت لا الوقت الذي قبله فتامل المسئلة الثالثة لو وجد في شيء باعتبار الحال سبب يترتب
عليه حكم وباعتبار المآل سبب يترتب عليه حكم اخر يخالف الحكم المترتب على الاول فهل يرجح
الاعتبار الحالي او المآلي وذلك كالدهن النجس اذا قلنا بقبوله للطهارة فان فيه سببا حاليا
يترتب عليه عدم جواز بيعه وهو نجاسته وسببا مآليا يترتب عليه جوازه وهو طهارته والحق اعتبار
السبب الحالي لان السبب كما عرفت هو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والسبب الحالي
موجود فيلزم وجود الحكم المترتب عليه والمآلي معدوم فيلزم عدم الحكم المترتب عليه و
الحاصل ان كل ما يحصل في وقت يجب ان يكون مما يقتضيه السبب الموجود فيه ولا اعراض عنه

والاظهر

والاخذ بما اقتضيه السبب الكائن بعد ذلك غير معقول الا ان بعض الاحكام نظر فيها الى المآل
اما النص او لاولوية او لكون المآل المعتبر اقوى فيطل المرجح المسئلة الرابعة الحق ان الاجزاء وهو ايقاع
الفعل بحيث يخرج المكلف به عن العهدة وكان موافقا للمامور به شرعا يستلزم القبول وهو ترتب
الثواب عليه وفاقا للمعظم خلافا للسيد لنا اولا ان السيد اذا امر عبده بشيء ووعد عليه احسانا
ففعل العبد ما امره به على النحو المامور به وكان موافقا للامر فلم يقبله السيد ورده ولم يحسن اليه
يذمه العقلاء وينسبونه الى خلاف العدل وثانيا ان العبادة التي لم يترتب عليها الثواب كيف
يخرج بها المكلف عن التكليف فيكون الامر بها عبثا لان كل تكليف يترتب عليه الثواب والعقاب
احتج السيد بقوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وقوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى وبما ورد من ان صلوة شارب الخمر اذا سكر لا تقبل اربعين صباحا وبسؤال الخليلين
التقبل ابراهيم واسمعيل مع ان فعلهما كان مجزيا صحيحا والجواب ان المراد بالقبول القبول الكامل
المشتمل على زيادة الثواب الموجبة الفصل الثالث في المحكوم فيه وهو افعال المكلفين وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى قد وقع الخلاف في ان الكفار هل هم مكلفون بفروع الشريعة ام لا فذهب الاكثر
الى الاول وجمهور الحنفية والاسترابادي الى الثاني وفصل ثالث فقال انهم مكلفون بما عدا الجهاد
ثم اختلف المنكرون فقال بعضهم بعدم الجواز وبعضهم بعدم الوقوع والحق هو الجواز والوقوع
لنا على الاول انه لا مانع منه الا عدم الايمان والايمان شرط شرعي لفروع الشريعة ولا اشتراط في
التكليف بفعل حصول الشرط الشرعي له والا لم يجب الصلوة على المحدث والجنب لانتفاء شرطها
وهو الطهارة والشرطية ما تقدم من وجوب تحصيل الشرط للواجب المطلق وعلى الثاني عموم قوله
سبحانه يا ايها الناس اعبدوا ربكم وان اعبدوني ولله على الناس حج البيت وما ورد
من ذمهم على ترك العبادة مثل قوله سبحانه ويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكوة وقوله تعالى
ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين والجواب عنها بعض التاويلات
بعيد عن الذهن للمتقدم احتج المانعين للجواز بانه لو صح لامكن له الامتثال مع انه لا يمكن

اما في حالة الكفر فقط واما بعده فلان الاسلام يجب ما قبله والجواب انه يمكن في حال الكفر
بان يسلم قبل انقضاء الوقت ويمتثل احتج المانعين للوقوع بانه لو وقع لوجب عليهم
القضاء والجواب كما افاده والدي العلامة دام ظله الشامخ ان الامر بالاداء ليس امرا
بالقضاء احتج الثالث بان الانتهاء عن المنهيات ممكن للكافر لانها لا يتوقف على النية
دون الامتثال بالواجبات لانها عبادة والعبادة لا تصح من الكافر لانها موقوفة على
النية والنية لا تصح من الكافر والجواب انا نسلم ان النية لا تصح من الكافر ولكنه مكلف بالاسلام
ثم الامتثال وح يصح منه النية واستدل الرابع بان المرتد مكلف قبل الارتداد فيكون
باقيا بعده ايضا وفيه ان الكفر ان كان مانعا فينفي التكليف الثابت ايضا والا فلا
وجه لعدم كون الكافر الاصلي مكلفا واحتج الخامس بانه لو كان الكفار مكلفين بالجهاد
لزم وجوب قتل كل من المجاهدين على الاخر وذلك باطل ضرورة لزوم حقيقيا احدهما
والجواب ان الكفار مكلف بالاسلام والجهاد مع من لم يسلم منهم فلا يتمثل
الا بعد الاسلام المسئلة الثانية لا خلاف في ان المكلف به في الامر هو الفعل وقد اختلفوا
في النهي على ثلثة اقوال احدها ان المكلف به فيه ايضا فعل وهو فعل الضد وثانيها
انه الترك ولكن بمعنى الفعل وهو الكف منه وتوطين النفس عليه وثالثها انه
الترك ولكن بمعنى نفي الفعل واليه ذهب والدي دام ظله العالي وهو المختار لنا
على كونه تركا انه لا يدل على التكليف بالفعل لا لغة ولا عرفا فيكون المكلف به تركا
وعلى كونه نفي الفعل دون الكف اما اولا فما ذكره والدي دام ظله في تجريد
الاصول وهو انه يمدح العقلاء من دعي الى امر فلم يجب وليس المدح الا على
نفي الاجابة واما ثانيا فانه اذا كان المطلوب بالنهي هو الكف فيكون فعلا واذا حصل
فتركا انما يتحقق بالكف عنه على ما هو الغرض فيترتب الاثم في الحرام على الكف
عن الكف مع ان الفاعل لا يجد من نفسه الكف عن الكف اصلا فيترتب الاثم

كلا من ح

على ما لم يوجد وهو باطل احتج الاول بان المكلف به لا بد وان يكون مقدورا والترك
عدم وكل عدم غير مقدور وتعليله والجواب ان الترك ليس عدما بل هو اعدام الفعل حين التلبس
به وابقاء عدمه حين عدم التلبس به وذلك هو المراد بنفي الفعل وكل من الاعدام و
الابقاء مقدور واما الابقاء فظ واما الاعدام فلانه لو لم يكن مقدورا لم يكن الفعل
ايضا كذلك لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء ولان من تلبس بالزنا مثلا
فلا محالة مامور بان لم يزن فح ايضا فامتثاله اما بنفي الزنا فيكون مقدورا وعليه
او بايجاد الضد فنقول ايجاد الضد هل يوجب اعدام الفعل ام لا فان كان يوجبه
فيكون اعدامه مقدورا ولو بالواسطة والا فيلزم اجتماع الضدين وهو ح وربما
اكتفي في الجواب بان المكلف به هو ابقاء العدم فلا يصح حين التلبس واحتج الثاني
بانه لو كان نفي الفعل لزم ان يترتب عليه الثواب وان لم يتحقق الكف فيلزم ان
يكون تارك الزنا ممتثلا مثابا وان لم يكف نفسه عنه كما في صورة عدم القدرة
او الشوق او الشعور والجواب انه لا يلزم ترتب الثواب على فعل الواجب وترك
الحرام من جميع الوجوه ولم يلزم ايضا نقض تعريفهما بل اللازم هو الترتب اذا كان
الفعل او الترك لله سبحانه وهو يستلزم الشعور الفصل الرابع في المحكوم عليه وهو
المكلف وفيه ايضا مسائل المسئلة الاولى اشتراط التكليف بالفهم ظ واجماع اصحابنا
عليه منعقد بل لا يجوزه الا من يجوز التكليف بالمح فهو متفرع عليه ولما كان ثبوته
كامتناع اصله في غاية الوضوح لم يطل الكلام بذكرهما وان اشتهيت الاطلاع على
ادلة الطرفين فعليك بمطالعة زبر المجتهدين المسئلة الثانية المكره على الفعل
اذا بلغ حد الاضطرار يمتنع التكليف به وبالطرف الاخر وفاقا للفخر الرازي لنا زوال
القدرة عليهما لان الاستواء لنسبة الطرفين الى المكلف والاول ح والحق الثاني ممتنع
وقوله ص رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه واحتج الرازي في المحصول

جوابه ح

على احد طرفي ح

بان جميع الافعال يستدعي داعيا ومرجحا والا لزم الترجيح بلا مرجح وحصول الفعل عند
حصول تلك الداعية واجب فيكون عدمه ممتنعا واذا جاز التكليف هنالك فلم لا يجوز
التكليف بالمكره عليه وجوابه ان الداعي هو ارادة المكلف وكما يكون لها ارادة الفعل
يكون ارادة الترك ايضا والضرورة قاضية بذلك ففي التكليف تعلق بالارادة اولا
وتحقيق المقال في ذلك يقتضي بكلام الاطناب وليس هاهنا موضعه ثم القول بجواز التكليف
بالطرف الموافق ليس ببعيد لان المتبادر من المعتد في الاحكام الشرعية ما يصلح
ان يصدر من الفاعل دون ما يستوي نسبة طرفيه اليه ولان المامور به في كل
واجب هو الفعل وتخليص النية واقترانها بالقربة وكما يمكن المكره على الفعل ان يخلص
نيته فيه كذلك يمكنه تخليصها له فلم لا يجوز ان يكون المامور به هو ذلك الفعل بنية
القربة ولا يضره وبه تجوز فان الصلوة ايضا مركب من الكون وساير الاجزاء
مع ان الكون ضروري للانسان والله اعلم **المسئلة الثالثة** اذا لم يبلغ الاكراه
حد الالجاء كما لو قال ان تصلي قتلتك وعلم او غلب على ظنه انه لو صلى قتله فلا يمتنع
معه التكليف خلافا للمعتزلة لنا بقاء القدرة وجواز التكليف بكل مقدور واحتجوا
باشتراط كون المامور به بحال يثاب عليه والمكره اتى بالفعل الداعي الاكراه
لا الداع الشرع فلا يثاب عليه وجوابه ما افاده والدي العلامة دام ظله العالي
في انيس المجتهدين وهو انه اذا اختار نقيض ما اكره عليه فلا شبهة في كونه ابلغ
في الاطاعة اذا كان الامر بنقيضه حينئذ في غاية المشقة واذا كان مامورا به ما اختار
ما اكره عليه فيقدر ان ياتي به لاجل امر الشارع او غيره فيترتب عليه الثواب و
العقاب واذا ثبت جواز التكليف بما اكره به بدون الالجاء فهل وقع التكليف
به في الشرع ام لا الظاهر العدم اذا كان موجبا لاتلاف محترم او ما لا يحتمل عادة
والوقوع في غيرها ويدل على الاول قوله لا ضرر ولا ضرار وما استكرهوا عليه وغيرها

من

من الظواهر والاستقراء والتتبع وعلى الثاني وجود المقتضي وعدم المانع ثم ما ذكرنا
من نفي التكليف فيما اذا كان المكره عليه نقيض مطلوب الشارع ومخالفا له واما اذا
كان موافقا له فلا اشكال في بقاء التكليف به بل الاكراه يؤكده هذا وقد استثني من هذه
القاعدة والقاعدة السابقة مواضع محررة في مواضعها **المسئلة الرابعة** اذا كان الفعل مشروطا
بشرط فلا يخ اما ان يكون الشرط موجودا في وقت ذلك الفعل ولا وعلى التقديرين فالامر
والمامور اما عالمان به او غير عالمين او بالتفصيل فعلى الاول جاز التكليف به مطلقا
بلا خلاف وعلى الثاني فان كان الانتفاء الشرط من جانب المامور ولم يرخص الامر في
نفيه فجاز ايضا كذلك وان كان من جانب الامر او رخص في نفيه فان كان الامر جاهلا
به جاز ايضا كذلك وان كان من جانب سواء كان المامور جاهلا او لا وان كانا عالمين فان
علم الامر وعلم المامور لم يجز كذلك وان لم يعلم او لم يكن المامور وحده عالما ففيه الخلاف
فعند جمهور الاشاعرة يجوز التكليف به وعند اصحابنا والمعتزلة لا يجوز وهو الحق والظ
ان المراد بالتكليف المتنازع فيه هو التكليف الواقعي الحقيقي دون الظاهري لانه الظاهر من
اكثر ادلة الطرفين ولانه الموافق للتفريعات التي فرعوها على هذه القاعدة ولانه لا فايدة
يعتد بها في البحث عن التكليف الظاهري لنا ان شرط صحة التكليف وجوازه امكان المكلف به
ضرورة بطلان التكليف بالمحال والاتيان بالفعل مع عدم شرط التكليف ان يكون ممكنا في
فعله عادة عند حضور وقته واستجماع شرايطه وهو غير الامكان الذي هو شرط وقوعه وهو
استجماع شرايطه بالفعل فان عنيت بقولك غير ممكن الاول منعناه او الثاني التزمناه
ولا نم ان التكليف به غير جائز وجوابه ان التكليف بالمحال قبيح من العليم الحكيم فاذا كان
الفعل بدون الشرط محالا ولا يمكن تحصيل الشرط لا يجوز التكليف به قطعا ولا ينفع كونه
بعد استجماع الشرايط ممكنا الثاني انه يلزم مما ذكر ان لا يصح التكليف مع جهل الامر بعدم
الشرط اذ عدم الامكان بالنسبة الى المامور ثابت ولا اثر فيه لعلم الامر وجهله وجوابه انا

لا نذعي ان مجرد عدم الامكان سبب لعدم جواز التكليف بل نقول انه لا يجوز التكليف
بغير الممكن مع العلم بذلك لقبحه عند العقل واما مع الجهل فلا قبح فيه فيجوز التكليف
به نعم لو اطلع الامر به بعد لوجب عليه رفع التكليف **الثالث** ان الامر كما يحسن لمصلحة
في المامور وكذلك قد يحسن لمصلحة في نفس الامر كالامتحان وح لا يلزم التكليف بالايقاع
لانه يلزم اذا كان المراد من الامر فعل المامور به وجوابه انه لم يتعلق التكليف
بالفعل في الواقع والحقيقة بل بشيء اخر والنزاع كما عرفت في التكليف الحقيقي وثانيا
ايضا ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص قبح منا
ان نكلفه بذلك حقيقة ضرورة استدل الاشاعرة بادلة **منها** انه لو لم يصح التكليف
بفعل علم عدم شرطه لم يكن تارك كل مكلف به عاصيا لان من شروطه ارادة المكلف
وانه قد علم عدم الارادة منه وجوابه ان انتفاء الشرط هنا من جانب المامور ولم يرض
الشارع اعدام هذا الشرط وقد عرفت ان امثال ذلك لا يمنع من صحة التكليف وفاقا
ومنها انه لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل
وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون
مكلفا واما بطلان اللازم فظ وجوابه المنع من بطلان اللازم ويدل عليه ما ذكره السيد
بقوله ولهذا نذهب الى انه لا نعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فنعلم
انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور به ان يسقط عنه وجوب
التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة تغلب معها الظن ببقائه
فوجب ان يحترز من ترك الفعل والتقصير فيه **ومنها** انه لو لم يصح لم يعلم ابراهيم ع
وجوب ذبح ولده ع ولم يحتج الى فداء وجوابه ان التكليف بالذبح ظاهري ليكون الغرض
منه ابتلاء ابراهيم ع وح فاما نقول بان المكلف به قيد بالحقيقة هو العزم والانقياد
والتلبس بمقدمات الذبح او نقول بعدم تحقق التكليف الحقيقي اصلا وعلى التقديرين

لم يلزم

لم يلزم تحقق التكليف الحقيقي اصلا الذي هو محل النزاع قوله ولو لا لم يقدم على ذبح ولده
ثم بل الاقدام لا يستلزم ذلك لا سماعه الخطاب الدال على التكليف بالذبح ظاهرا وعدم علمه
بانه ليس تكليفا حقيقيا والفداء ايضا لا يستلزم كون التكليف بالحقيقة تكليفا بالذبح
بل يحسن ايضا اذا وقع التكليف الظاهري به **المسئلة الخامسة** الجهل بنفس الحكم هل يمنع
التكليف فالجاهل معذور ام لا يمنعه فليس بمعذور ولم يتوجه الاصوليين لذكر هذه
المسئلة في كتبهم وان كان مذكورا في بعض الكتب الفقهية تطفلا مجملا وقد ذكرها
الذري لعلامة دام ظله الشافعي في انيس المجتهدين بالتفصيل واختار الثاني وهو
الصحيح لان الاصل في التكاليف تعلقها بجميع الناس الا ما منعه مانع وليس هاهنا
شيء يصلح للمانعية لان الجهل الذي هو عدم الفهم وهو لا يمنعه لان العلم بالحكم مقدمة
للامتثال وكل مكلف عالم بان النبي ص اتى بواجبات ومحرمات وكلف بها كل مكلف فيمكن
من العلم بها وتقدر عليه ومقدمة الواجب المطلق اذا كان مقدورا يكون واجبا كما
مر واذا كان العلم واجبا فيكون الجاهل مكلفا بالفعل مع تحصيل مقدمته التي هي
العلم فان قيل قد تقدم ان الفهم والعلم شرط التكليف ولذا لا يتعلق بالساهي والغافل
ويلزم من ذلك انه مع انتفاء العلم لم يتعلق التكليف والجاهل غير عالم قلنا
انتفاء العلم الذي يمنع التكليف هو انتفاؤه من جميع الوجوه عن جميع الاشياء كالنائم
والمجنون والمغمى عليه او عن شيء معين كالمستضعفين والساهين والغافلين وانتفاء
العلم الحاصل للجاهل بنفس الحكم انتفاؤه من بعض الوجوه وتنقيحه وتوضيحه انا نسلم
ان انتفاء العلم مستلزم لانتفاء التكليف ولكن لا نسلم انتفاءه في الجاهل بالحكم لان العلم
على قسمين تصوري وتصديقي والمنفي في الجاهل بالحكم هو العلم التصديقي ولكن العلم
التصوري موجود فلا يمتنع التكليف والسر فيه ان انتفاء العلمين يوجب انتفاء التصديقي
فقط لا يوجب لان العلم مقدمة للواجب الذي هو الامتثال ومقدمة الواجب ان كان

العلم

اسقاط التكليف وانتفاء

مقدورًا واجب وانتفائه لا يستلزم انتفاء التكليف وان لم يكن مقدورا فليس بواجب
وانتفائه يوجب انتفاء التكليف لئلا يلزم التكليف بما لا يطاق واذا انتفى العلم بالشيء
من جميع الوجوه يكون تحصيل العلم به غير مقدور لانه اذا لم يكن شيء متصورا بوجه
لم يكن العلم به ايضا متصورا بل يكون مجهولا وطلب المجهول من جميع الوجوه محال بخلاف
ما اذا انتفى العلم به من بعض الوجوه والحاصل ان تحصيل العلم بالشيء موقوف على العلم
بعدم العلم به وهو منتف في المجهول من جميع الوجوه ومما ذكرنا ظهر وجه رفع التكليف
عن المستضعفين وانما خصصنا الجهل بنفس الحكم لان الجاهل بموضوعه معذور ولانهم
صرحوا بانه لا يجب الفحص عن كل مكان مثلا بانه مغصوب ام لا وعن كل طعام بانه
حرام ام لا لان الاصل عدم الغصب والنجاسة وكذا الحكم في جميع موضوعات الاحكام
فان قلت يجري ذلك في الجهل بالحكم ايضا لان الاصل عدم الوجوب والحرمة
فما الفرق بينهما قلت الفرق ان اجراء هذه الاصول لا يصح في شيء الا بعد التفتيش وعدم
وجدان نص من الشارع عليه وبيان الاحكام لما كان من وظيفة الشارع ففي
المجهول لا يصح اجراء الاصل فيها الا مع امكان ورود نص من الشارع فيه واما بيان
الموضوعات فليس من وظيفة الشارع فيعلم عدم ورود النص فيه فيصح اجراء
الاصل فيها فان قلت يجب ايقاع الصلوة مثلا في مكان غير مغصوب فالعلم بعدم
الغصبية مقدمته ومقدمة الواجب واجب قلنا الواجب هو ايقاعها في مكان لم يعلم — في مكان لا يعلم غصبيته لاي
غصبيته فالعلم به ليس من مقدماته هذا وقد صرحوا بمعذورية الجاهل في بعض الاحكام
المخصوصة وهو خارج عن القاعدة بدليل خارجي **المقصد الثاني** في الادلة الشرعية وفيه
ابواب **الباب الاول** في الكتاب وفيه فصول **فصل** في تعريف الكتاب كلام الله المنزل للاعجاز
فخرج بالاضافة الى الله كلام غيره وبالصفة ساير الكتب السماوية والحديث القدسي
واورد عليه انه ليس تعريفا بالحد ولا بالرسم لان الاول يكون بالاجزاء والثاني باللوازم

البينة وكونه للاعجاز ليس كذلك واجاب عنه والدي العلامة في انيس المجتهدين بان المنزل للاعجاز
لا يصدق على غير القران فلا يصدق على ساير المعجزات حقيقة بانها معجزات منزلة للاعجاز بين
الثبوت للقران وبين الانتفاء عن غيره والسورة قد عرفت بتعريفات فنقضه طردا وعكسا وما اختاره
المتاخرون هو انها طائفة من القران يكتب ترجمتها في عنوانها بالحمرة وينتقض عكسه بسورة كتب
عنوانها بالذهب والخضرة او السواد ولطرده باية كتب عنوانها بالحمرة كما اذا كتب شخص ترجمة
اية الكرسي بالحمرة فالاولى ان يقال انها طائفة من القران يتعارف في كتابته ترجمتها في عنوانها
ولا يرد عليه نقض وحدة سورة والضحى والم نشرح وكذا الفيل ولايلاف لم يثبت ثم — ما أوله
في القران محكم ومتشابه ونص وظاهر ومأول ومجمل والمحكم ما اتضح معناه والمتشابه خلافه
والنص ما لا يحتمل غير ما يفهم منه لغة والظاهر ما دل على احد محتملاته دلالة راجحة والمأول
خلافه والمجمل ما دل على احد محتملاته دلالة متساوية **فصل** في مسائل متعلقة به وهي
اربعة **المسئلة الاولى** القران متواتر ووجهه ظاهر وليس فيه مخالف فلا فائدة يعتد بها في اطالة
الكلام فيه **الثانية** البسملة في كل سورة جزء منها خلافا لاكثر العامة والاصل في هذا المطلب
هو الاجماع المحقق والمنقول متواترا والاخبار الصحاح الصراح الدالة عليه وعليه ادلة اخر
وبعد الاجماع القطعي لا حاجة اليها وكذا لا حاجة الى ذكر الشبه الواهية التي احتج المخالف بها وفيها
اذ لا تاثير للظنون العقلية في مقابلة القطعي فالانسب اختصار الكلام لوضوح المرام وان
اردت الاطلاع بطرف منها فارجع الى انيس المجتهدين **الثالثة** القراءات السبع غير متواترة
وفاقا لابن طاوس ونجم الائمة وجمع من متاخري الخاصة وصاحب الكشاف من العامة لان القوم — وبعض الائمة
صرحوا بان لكل قارء من القراء السبعة راويين وقولهما لا يفيد العلم مع ان شرط ثبوت التواتر
استواء الطرفين والوسط في افادة العلم بخصوص التواتر لو سلم انما هو في الطبقة اللاحقة
وما نقله صاحب المدارك عن جده عن بعض محققي القراء انه افرد كتابا في اسماء الرجال الذين
نقلوا هذه القراءات في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر لم يتواتر فلا يثبت التواتر ولو سلم

تواترها عن القراء السبعة فلا نسلم حجيتها وجواز العمل بها لانهم كانوا من اهل الخلاف يستبدوا
بارائهم وتصرفوا في القران بمجرد الاستحسان من غير استناد الى حجة وبرهان ولذا وقع بينهم اختلافات
كثيرة وقد نقل ان المصاحف التي انتهت الى القراء كانت خالية عن الاعراب والنقط ولم
تكن معربة ممن كان قبلهم من الذين ادركوا النبي ص فلما راوها كذلك تصرفوا فيها على
ما اقتضته اراؤهم ووافقته مذاهبهم في اللغة والعربية كما تصرفوا في سائر العلوم من النحو والصرف
فحصل اختلاف كثير بينهم في الاعراب والنقط والادغام والامالة وامثالها فاذا كان قولهم
بمجرد الراي من غير استناد الى قول النبي ص ومن قوله حجة لنا كيف يبقى الوثوق بقولهم بل كثيرا
ما ينقل قولهم مقابلا للقول المعصوم ع كما يقال قراءة عاصم او حفص كذا وقراءة علي ع كذا ثم
لو سلم ان بناء قراءتهم على الروايات عن النبي ص فلا نسلم حجيتها لما ذكر في رواية الحديث لكونهم مخالفين
الرابعة قد طال التشاجر بين المجتهدين والاخباريين في العمل بظواهر الكتاب فذهب المجتهدون
الى ان كل اية كانت من المحكمات والنصوص والظواهر يجوز تفسيرها والعمل بها من دون احتياج
الى ورود نص في تفسيرها بل كل من كان عارفا بلغة العرب وحصل له من العلم ما يتمكن من فهمها
يجوز ان يفسرها او يعمل بها ويكون حجة له وعليه وان كانت من المتشابهات فلا يجوز ان
يعمل باحد محتملاته بمجرد خطوره بالبال من دون شاهد من العقل والنقل فذهب الاخباريون
الى انه لا يجوز تفسيره ولا العمل به بدون نص من النبي او الائمة ثم قال بعضهم انهم
يقولون ان عدم جواز العمل به لكونه كله متشابها بالنسبة الينا وقال بعضهم اخر انهم يقولون
انا منعنا من العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا والحق ان في القران محكما
ونصا وظاهرا ويجوز العمل بها ونحن نذكر اولا ما يدل بخصوصه على ان جميع القران ليس
متشابها ثم نذكر وجوها يدل عليه وعلى جواز العمل به وتفسيره فنقول اما ما يدل على ان
جميعه ليس متشابها فوجوه **الاول** انه لا خلاف في ان القران نزل لاعجاز الفصحاء والزام
البلغاء عن الاتيان بمثله وفي ان اظهر معجزات نبينا ص واجلها واتقنها لاعجاز ان

الاعجاز

الاعجاز والالزام موقوف على فهم المراد فان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام
وكذا فهم انه معجزة موقوف على فهم معانيه وكيفية ربط بعض الكلمات ببعض فمجرد التلاوة
لا يثبت الاعجاز والا لظهر للاكثر كونه معجزة على ان فهم حسن الاسلوب يتوقف على فهم المعنى
الثاني انه لا شك في ان في القران عبارات لو تكلم به بعض العارفين بلغة العرب بعضا
يكون معناه عنده في غاية الوضوح ويفهم مراده من غير تشكيك وان لم يعلم انه من القران
كقوله تعم ان الله لا يظلم الناس شيئا قل يا ايها الكافرون قالوا امنا برب موسى
وهرون وهذا هو المراد من المحكم فما يوجب ان صدوره من الله تعم وتكلمه به يجعل المعنى
غير واضح حتى يصير متشابها مع ان صدوره منه سبحانه يقتضي القطع بالمراد لدلالة الاجماع على انه
سبحانه لا يخاطب بما يدل ظاهره على غير مراده **الثالث** قوله سبحانه هو الذي انزل اليك الكتاب
منه ايات محكمات واما ما يدل عليه وعلى جواز العمل به فمن وجوه ايضا **الاول** ان الله
تبارك وتعالى انزل على رسوله كتابا بلسان عربي مبين وجعله قاطعا لعذر المكلفين
واودع فيه دلائل التوحيد ومعرفة صفاته الكمالية وذكر فيه صفاته واسمائه ونبههم على عظمته
وجلاله وامرهم باموره ونهاهم عن اشياء ووعدهم على امتثال الاوامر والنواهي واوعدهم عن ارتكاب
المناهي ووعظهم ونصحهم وقص لهم قصص الماضين ليعتبروا به وما بقي من رطب
ولا يابس ولا حبة في ظلمات الارض الا ذكرها فيه وبالجملة اودع فيه من الفوائد ما
كل عن تعدادها الالسن وامر فيه من الفوائد ما لا نهاية له ولو كان الامر كما يقوله
الاخباريون لما يتصور منه شيء منها وما وصل منه نفع الينا **الثاني** ما ذكره والدي
العلامة دام ظله في انيس المجتهدين وهو ان الاخباريين ادعوا الاجماع على حجية
القران بل قالوا اجمع المسلمون على وجوب العمل بالقران واتباعه ولو كان الامر
كما يقولون لزم عدم حجيته لان الايات التي لم يرد في تفسيرها الاثار لا يكون الحجة
هي ح ونهنا **الثالث** وقوع الاحتجاج به من اصحاب النبي والائمة عليهم السلم وتقريرهم عليه

المعصوم لا يجوز تفسيرها والعمل بها والتي ورد في تفسيرها الاثار ح

كما يظهر للمتتبع ويوضح كلام السيد الطبرسي حيث قال وان الفقهاء في جميع الاعصار كانوا يستدلون
بالايات القرانية الرابع الاخبار القريبة من المتواترة بل المتواترة الدالة على جواز العمل
بالقران بل وجوبه وجواز تفسيره المستلزم لعدم كونه متشابها بوجوه شتى فمنها الاخبار
المستفيضة الامرة بعرض الحديث مطلقا او عند التعارض على القران واخذ ما وافقه
وطرح ما خالفه كما رواه الحسن ابن جهم عن الرضا ع قال قلت له تجيئني الاحاديث منكم
مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل واحاديثنا فان كان
يشبههما فهو منا وان لم يك يشبههما فليس منا وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا
المضمون كثيرة جدا قال الشيخ في الوافية وفي هذا المضمون اخبار كثيرة بالغة حد
التواتر ووجه الاستدلال ظاهر فانه لو تشابه معاني القران او فرض ان العلم بها لا يحصل الا
بالحديث لم يكن للعرض فائدة ومنها الاخبار الامرة بالتمسك بالقران عند ظهور الفتن
والاداء كما رواه الكليني عن ابي عبد الله ع عن رسول الله ص حديثا طويلا فيه قوله
فاذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقران فانه شافع مشفع الحديث
ووجه الاستدلال انه لو لم يفهم معاني القران ولم يجز تفسيرها كيف يتمسك به في ظهور
الفتن والاداء ومنها الاخبار المصرحة بوجوب العمل به ومدح العاملين به كما رواه
الكليني عن ابي عبد الله ع انه سئل عن القران والفرقان اهما شيئان ام شيء واحد فقال ع
القران جملة الكتاب والفرقان المحكم الواجب العمل به وما رواه ايضا عن منهال القصاب
عن ابي عبد الله ع في حديث يمدح فيه قارئ القران انه قال وكان القران حجيزا عنه يوم
القيمة يقول يا رب ان كل عامل قد اصاب اجر عمله غير عاملي فبلغ به اكرم عطاياك الخ وما
رواه الفقيه عن امير المؤمنين ع انه قال في وصاياه لابنه محمد بن الحنفية رح وعليك
بتلاوة القران والعمل به ولزوم فرائضه وشرايعه وحلاله وحرامه وامره ونهيه الحديث
وما رواه الكليني ايضا عن ابن سنان عن ابي عبد الله ع انه قال الحافظ للقران العامل به

مع

مع السفرة الكرام البررة ووجه الاستدلال ظاهر ومنها الاخبار الواصفة للقران بكونه نورا
وهدى ودليلا وبيانا وسبيلا كما رواه الكليني عن ابي عبد الله عن رسول الله انه قال في حديث
يصف فيه القران وهو الدليل يدل على خير سبيل وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل
وهو الفصل ليس بالهزل وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم ظاهره انيق وباطنه عميق له
نجوم وعلى نجومه نجوم لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائبه فيه مصابيح الهدى ومنار الحكمة ودليل
على المعرفة لمن عرف الصفة فليجل جال بصره وليبلغ الصفة نظره ينج من عطب ويتخلص من نشب فان
التفكر حيوة قلب البصير كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص الحديث
وما رواه ايضا عن طلحة عن ابي عبد الله ع انه قال ان هذا القران فيه منار الهدى ومصابيح
الدجى فليجل جال بصره ويفتح للضياء نظره فان التفكر حيوة قلب البصير كما يمشي المستنير في الظلمات
بالنور وما رواه ايضا عن ابي جميلة عنه ع قال قال كان في وصية امير المؤمنين ع لاصحابه اعلموا
ان القران هدى النهار ونور الليل المظلم وما رواه ايضا عن الخشاب مرفوعا الى الصادق ع انه قال في
حديث انه قال رسول الله ص القران هدى من الضلالة وتبيان من العمى واستقالة من العثرة ونور
من الظلمة وضياء من الاحداث وعصمة من الهلكة ورشد من الغواية وبيان من الفتن وبلاغ من الدنيا
الى الاخرة وفيه كمال دينكم وما عدل احد من القران الا الى النار ووجه الاستدلال انه لو لم
يفهم معناه ولم يجز تفسيره فكيف يكون هدى ودليلا للناس ومنها الاخبار الامرة بتدبر
القران والتفكر فيه كبعض الاخبار المتقدمة ومنها الخبر المتواتر عن النبي ص اني تارك
فيكم الثقلين الخ ومنها ما روي عن ابن عباس انه قسم وجوه التفسير على اربعة اقسام قسم
لا يعذر احد بجهالته وقسم تعرفه العرب بكلامها وقسم تعرفه العلماء وقسم لا يعرفه الا الله تعالى فالاول
ما فيه من اصول الشرايع والاحكام وجمل دلائل التوحيد والثاني حقائق اللغة الثالث
تاويل المتشابه وفروع الاحكام الرابع ما يجري مجرى الغيوب وقيام الساعة ومنها ما روي
عن النبي ص ان القران ذلول ذو وجوه فاحملوه على احسن الوجوه ومنها ما ورد في تفسير قوله تعالى

فان تنازعتم ان المراد الى الله الاخذ بمحكم كتابه والمراد الى الرسول الاخذ بسنته الجامعة منها ما
ورد منهم من تعليم الاستدلال به الى غير ذلك احتج الاخباريون بوجوه خمسة بعضها ينهض لكون جميع
متشابها وبعضها المنع من العمل به وتفسير الاول انه يجوز ان يكون ما نفهم من ظواهر القران غير
مقصود بتجويز انه قد انزل على اصطلاح خاص واسلوب غريب يحتمل ان يكون فيه مجازات لم يعرفها
العرب ولم يستعمل العمومات واريد منها الخصوص من غير ضم قرينة متصلة او يطلق المطلقات واريد
منها المقيدات وامثال ذلك مع انه قد وجدت فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطعات ولا يعلم
منه التخاطب بما يدل ظاهره على غير المقصود لجواز ظهوره للمخاطبين بمعونة القراين المنفصلة والجواب اما
الاول فانه يجري نحو ذلك في السنة ايضا واما ثانيا فبان يجري عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام
والكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقراين
في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة بقرينة
اخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في انه هل يحصل له
اليقين بمرامه او اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر وبين له ثانيا ايضا فلا ينفك
ذلك غالبا عن لفظ يحتمل تلك الوجوه وهكذا واما ثالثا فبان المتكلم اذا اراد خلاف الظ
يلزم عليه نصب القرينة فاذا لم ينصب يعلم انه اراد الظاهر فاذا فحصنا عن العلم ولم نعثر على قرينة يجب
حمل اللفظ على ظاهره ولا فرق في ذلك بين المخاطبين والغايبين اذ تكليف الجميع على السواء وعلى انه لو
كان القرينة موجودة للمخاطبين فيثبت جواز العمل به لهم وهو يكفي لاثبات المط الثاني ان اكثر تفاسير
المعصومين يخالف الظواهر فما وصل الينا تفسيره لا يمكن حمله على الظواهر وكذا التي لم يصل تفسيرها لتاتي
هذا الاحتمال فيها والجواب اما اولا فبما ذكره والدي العلامة دام ظله من ان ما ورد منهم في تفسير القران
مما يخالف الظاهر فهو من بطون القران ولا يقدح هذا في جواز ارادة ما يفهم من الظ واما ثانيا فبانه
تاتي الاحتمال في البواقي لا يمنع حجية ارادة الظاهر كما مر الثالث الاخبار التي دلت على حصر علم
القران في النبي والائمة عليهم السلام مثل ما رواه الكليني من الصحيح قال انما يعلم القران من خوطب به

وما

بلغ

وما رواه ايضا عنه عم قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولتعلم القران اهلا
الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث والجواب ان المراد ان علم الكتاب
كله ظاهره وباطنه ومحكمه ومتشابهه وناسخه ومنسوخه وبالجملة الاحاطة التامة الواقعية بجميع ما وقع
فيه مخصوص بهم عم وقد نطق بذلك اخبار كثيرة كقول الصادق ما يستطيع ان يدعي احد انه جمع القران
كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء وقولهم ما ادعى احد من الناس انه جمع القران كله كما انزل الله
الا كذاب على ان الخبر الاول لا يدل على المط اصلا اذ جميع الحاضرين في مجلس الوحي والموجودين
في زمانه كانوا ممن خوطب به على انه لو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح صراح
في ان العلم مخصوص بهم راسا وقطعا لتاولناه او نطرحها لمعارضتها بما ذكرنا الرابع الاخبار التي دلت على
عدم جواز التفسير بالراي والجواب عنه والدي العلامة دام ظله اما اولا فبان المراد من التفسير بالراي
هو ان يكون للانسان ميل الى شيء فاخذ اية من القران ويحملها عليه واما ثانيا فبان المراد منه ما اشتبه على
من لم يظفر بدقايق القران وغرايبها بل فهم بمجرد وقوفه على ظاهر العربية واما ثالثا فبان المراد منه حمل
المجمل والمتشابه واحد المعاني من الالفاظ المشكلة على احد المحتملات والجزم به من غير دليل الخامس ان
الاصل الثابت عند الشيعة عدم العمل بالظن الا بدليل كالعمل باخبار الاحاد والعمل بظواهر الكتاب من باب
الظنون والجواب ان هذا الظن ايضا خارج بالادلة المتقدمة فانها تفيد القطع بجواز العمل الباب
الثاني في السنة وفيه مقدمة وثلثة اصول اما المقدمة ففي بعض التعريفات التي لا بد
ذكره ههنا فنقول السنة هي ما يظهر من المعصوم غير قرانا او فعل او تقرير غير عادي فدخل
الحديث القدسي وخرج الثلثة العادية ووضع النبي مكان المعصوم ينقض الحكس وقيل
هي قول النبي والامام او فعلهما او تقريرهما على وجه وفيه انه ان اريد بالقول ما يتكلم
به مطلقا فيدخل القران وان اريد به كلام المتكلم فيخرج الحديث القدسي والقول
بانه خارج من السنة بطلان القوم صرحوا بان الادلة اربعة فلو لم يكن منها فاما يلزم
زيادة الادلة على الاربعة وهو خلاف الاجماع او عدم حجيته ولو سمع من المعصوم الحديث

اي ام

بحث السنة

من فوائد

قول المعصوم او حكاية احد الثلثة عنه ونقض طرده بعبارة غيره المتضمنة لنقل الحديث بالمعنى
ره فخر والدي العلامة وانه لمد ظله العالي في التجريد بالتزام دخولها فيه والا لما وجد حديث
لان العرف قاض بان الاحاديث المنقولة عن المعصومين بعد انقضاء مدة مديدة عن سماعها
منهم ليست هي الالفاظ الصادرة عنهم سيما الاحاديث الطويلة التي يمتنع حفظ الفاظها عرفا
ويؤيد ذلك ما رواه الكليني في الصحيح عن ابن مسلم قال قلت لابي عبد الله اسمع الحديث
منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس به وقيل الحديث ما يحكي احد الثلثة وفيه ونقض
عكسه بما سمع منه ولم يحكه عن مثله واجيب بالتزام خروجه عنه ويرده الحديث المذكور والخبر
تدبر ادف الحديث وقد يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو
كلام يدل على ان النسبة المفهومة منه خارج في احد الازمنة او الكلام المحكوم فيه بنسبة خارجية
كذلك واورد عليهما ايرادات دفعها في غاية الوضوح فلا نطيل الكلام بذكرها وان شئت
الاطلاع عليها وعلى ردها فارجع الى تجريد الاصول وقد يعرف بانه كلام يحتمل الصدق والكذب
او التصديق والتكذيب لذاته وفيه الاخير لبيان اخراج الحدود من حيث انها هي فان
المطلوب منها التصوير لا التصديق بثبوت الحد للمحدود فلا يجري فيه الصدق والكذب لذاته
وان يجري فيها لما ذكر […] لاخراج قول القائل الآتي كاذب واريد بهذا فانه وان احتمل الصدق
والكذب المحتمل ولكنه لا يحتملهما لذاته لان صدقه مستلزم لكذبه وبالعكس واورد عليهما
بلزوم الدور بوجهين احدهما ان الصدق والكذب نوعان تحت جنس الخبر والجنس لكونه
جزء من ماهية النوع واعرف منها لا يصح تعريفه بالنوع وجوابها انا لا نسلم كونهما نوعين له
بل من اعراضه الذاتية وثانيهما ان الصدق مطابقة الخبر للواقع والكذب عدم مطابقته
له فاخذ الخبر في تعريفهما فاذا اخذا في تعريفه ايضا لزم الدور والجواب اولا ان المراد بالخبر
ههنا هو النسبة الايقاعية والانتزاعية لا ما هو المشهور وثانيا ان الصدق هو المطابقة للواقع
لا مطابقة الخبر نعم صدق الخبر مطابقته له فاخذ الخبر لا يكون لكونه جزء من التعريف بل لاضافته

المراد بعبارة الغير هو عبارة غير الثلثة […] نقل بها معنى الحديث […] حديث اي المعصوم […] دون الفاظه منه

الا ذهنية

لذاته

الصدق اليه ثم صدق الخبر مطابقته للواقع وكذبه عدمها وقال النظام صدقه مطابقته لاعتقاد
المخبر ولو خطاء وكذبه عدمها وقال الجاحظ صدقه مطابقته للواقع مع الاعتقاد بانه مطابق وكذبه
عدمها مع اعتقاد انه غير مطابق وغيرهما ليس بصدق ولا كذب فلا واسطة بينهما على الاول وكذا على مذهب
النظام واما ما قيل من ان المشكوك لا يتحقق فيه الاعتقاد فلا يكون صادقا ولا كاذبا فمردود بانه اذا
انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذبا واما على مذهب الجاحظ فيتحقق بين وسائط
المطابقة مع اعتقاد اللامطابقة او بدون الاعتقاد اصلا وعدم المطابقة مع اعتقادها او بدون
الاعتقاد لنا وجوه الاول التبادر الثاني الاجماع على الحكم بصدق الكافر في قوله الاسلام حق وبكذبه
في خلافه الثالث امتناع الحكم بالصدق والكذب لو توقف على الاعتقاد اذ لا سبيل الى العلم به الا باخبار المخبر
عنه والعلم به باخباره يتوقف على العلم بصدق ذلك الاخبار الذي يتوقف على العلم بالاعتقاد فان كان
يعلم في الثاني بالاول فيلزم الدور او بآخر فاما ينتهي الى الدور او يتسلسل الرابع توصيف العقلاء
كل خبر علم انه غير مطابق للواقع بانه كذب وان لم يعلموا اعتقاد المخبر الخامس قوله تعالى متى هذا الوعد
ان كنتم صادقين والاستدلال به من وجهين احدهما ان الكفار يعلمون ان المؤمنين يعتقدون بما
وعدوا عليه فلو كان الصدق المطابقة للاعتقاد فلا معنى لقولهم ان كنتم صادقين وثانيهما ان معنى الاية
ان كنتم صادقين فيما وعدتم فمتى يقع الوعد فيكون قوله متى هذا الوعد جزاء الشرط ولو كان الصدق المطابقة
للاعتقاد لما ترتب الجزاء على الشرط الا احتمال ان يكون الاعتقاد خطاء احتج النظام بقوله تعالى ان المنافقين
لكاذبون حيث كذبهم في قولهم نشهد انك لرسول الله مع ان خبرهم كان مطابقا للواقع فكذبهم لعدم اعتقادهم
والجواب عنه من وجوه احدها ان التكذيب راجع الى ما يتضمنه قولهم نشهد من الخبر الغير المطابق للواقع
وهو انا نقول ذلك عن علم […] لاشتراط العلم في الشهادة عرفا او ان شهادتنا صادرة عن صميم القلب وخلوص
الاعتقاد لتشهد […] ان واللام والجملة الاسمية وثانيها ان التكذيب في استمرار الشهادة في الغيبة والحضور
من قولهم نشهد فان الفعل المضارع ينبئ عن الاستمرار وثالثها ان المراد انهم قوم من شأنهم الكذب وان صدقوا
في هذه القضية خاصة لكنهم لا يخرجهم عن زمرة الكاذبين فان الكذوب قد يصدق واحتج الجاحظ بان المعنى

لو توقفا على

الاعتقاد

انهم لكاذبون في تسمية مثل هذا الاخبار الخالي عن المواطأة شهادة لان المواطاة شرط في الشهادة
ولذا قال صاحب الفوائد الغياثية ان تسمية شهادة الزور بالشهادة مجاز وثانيها ان التكذيب
راجع الى حلف المنافقين انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا من حوله وثالثها
ان يكون المعنى انهم لكاذبون في المشهود به لكن لا في الواقع بل في زعمهم الفاسد واستدل الجاحظ
بوجوه الاول بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة وجه الاستدلال ان الكفار حصروا اخبار النبي صلعم
بقوله تعالى اذا مزقتم كل ممزق انكم لفي خلق جديد في الافتراء والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو ولا
شك ان المراد بالاخير غير الكذب لانه قسيمه وغير الصدق لانهم اعتقدوا عدم صدقه فيكون واسطة
بينهما ولا شك ان الواسطة انما يتحقق لو اعتبر في الصدق مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد معا وفي
الكذب عدمهما معا اذ لو اعتبر المطابقة وعدمها بالنسبة الى الواقع فقط كان الخبر المجنون من شي غير
مطابق للواقع كذبا ولو اعتبرنا النسبة الى الاعتقاد فقط يكون مع اعتقاده المطابقة صدقا
ومع اعتقاد عدمها او عدم الاعتقاد كذبا فلا يتصور واسطة والاية تدل على ثبوتها فيكون المعتبر في تحققها
اعتبارها بالنسبة اليهما معا والجواب عنه ان الكذب اعم من الافتراء لكون القصد معتبرا في الثاني دون
الاول فترديدهم خبره انما كان بين الافتراء وعدمه فمعنى قوله ام به جنة ام لم يفتر فعبر عن عدم الافتراء
بالجنة لان المجنون يلزمه ان لا افتراء له لانه الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فالثاني ليس قسيما للكذب بل لما
هو اخص منه اعني الافتراء فتكون هذا حصر الخبر الكاذب في نوعيه والحاصل ان القصد معتبر فيما
هو مفهوم الافتراء تحقيقه منقولا من ائمة اللغة ولو سلم انه ليس بمعتبر فيه بل هو بمعنى الكذب مطلقا فقد اريد
ههنا قصد الافتراء اي المعنى انه قصد الافتراء اي الكذب ام لم يقصد بل كذب بلا قصد لما به من الجنة
وبناء ذلك على ما حققه المحقق الشريف من ان الافعال التي من شانها ان يقصد من اختيار اذا نسبت الى
ذوي الارادة تبادر منها صدورها عن قصد وان لم يكن داخلا في مفهومها واما المجنون فليس له ارادة
يعتد بها (الثاني) انه من ظن ان زيدا في الدار فانبعث كونه فيها ثم ظهر خلافه فلم يقل احد انه كذب في هذا الخبر
ولا انه صدق لعدم مطابقته للواقع ولا للاعتقاد فثبت الواسطة وجوابه منع قوله لم يقل احد انه كذبه

(الثالث) انه من قال محمد ومسيلمة صادقان او كاذبان ليس بصادق ولا كاذب لاستلزامه كون واحد
منهما الكفر بحجابه ما افاده والدي العلامة دام ظله في التجريد وهو انه خبر ان احدهما صادق والاخر
كاذب او خبر واحد كاذب ولا يلزم منه تكذيب محمد صلعم ولا تصديق مسيلمة لان الحكم على المجموع مغاير الحكم
على كل واحد هذا فان قيل اذا بطل قولي النظام والجاحظ يشكل الامر في اخبار المجتهد بنقيض ما
اخبر به اخر لانه ان كان كل منهما صادقا يلزم اجتماع النقيضين وان كان احدهما كاذبا يلزم منه تفسيق العقلاء
لان الخبر عنه قلنا نختار الاخير واستلزامه المذمة انما يكون اذا كان الكذب عمدا او نقول الكذب على
قسمين كذب بلا عمد ويسمى خطأ وكذب مع العمد ويسمى افتراء والمذموم الموجب للعقاب هو الثاني دون
الاول هذا ويظهر فائدة هذا الخلاف في انه اذا قال المنكر ان شهد لك زيد فهو صادق فانه يكون
اقرارا على المذهب المختار ومذهب الجاحظ لامتناع الصدق مع البراءة ولا يكون على مذهب
النظام وكذا فيما اذا قال المدعي بعد اقامة البينة كذب شهودي فانه يسقط دعواه على المذهب
الحق ومذهب الجاحظ اذ معناه على هذين المذهبين ان ما قاله شهودي لا يطابق الواقع ولا يظهر
انه يسقط لدعواه ولا يسقط على مذهب النظام اذ معناه على هذا المذهب ان ما قاله شهودي
لا يطابق لاعتقادهم فيحتمل ان يكون مطابقا للواقع واما لو قال لم يصدق شهودي يسقط
على المذهب الحق دون الاخرين لان معناه على الاول ان ما قالوه لا يطابق الواقع واما على
مذهب النظام فمعناه انه لا يطابق اعتقادهم واما على مذهب الجاحظ فيحتمل ان يكون نفي
الصدق لعدم مطابقته للاعتقاد والواقع معا وان طابق الواقع فقط واعتقدناه
(الباب الاول) في الاخبار وفيه فصول (الفصل الاول) فيما يعرض الخبر من حيث انه خبر وفيه
ثلاثة مسائل (المسئلة الاولى) لا خلاف في ان قصد المتكلم لا له من صيغتي الانشاء والخبر وكذا
قاطع على في ترتب الفائدة عليهما كالاقرار والبيع وانما الخلاف في انه هل يتوقف صدق
الخبر على صيغة الخبر والانشاء على صيغة الانشاء على قصد المتكلم كونه خبرا او انشاء ام لا
فذهب المرتضى وبعض العامة الى الاول والاكثر الى الثاني وهو مختار والدي العلامة

دام ظله العالي وهو المحقق والظاهر ان هذا الخلاف انما نشأ من الخلاف في ان الدلالة الوضعية
هل هي موقوفة على ارادة اللافظ ام لا فمن قال بانها موقوفة عليها يقول بالاول ومن قال بعدم
توقفها عليها يقول بالثاني ولذا استشهد بعض القائلين بالاول بقول المحقق الطوسي في شرح الاشارات
ان الدلالة الوضعية موقوفة على ارادة اللافظ والحق انها لا تتوقف عليها والا لزم ان لا يفهم احد
معنى كلام غيره اذ لا سبيل له الى العلم بارادته والقرائن المفيدة لها والالفاظ الكاشفة عنها
لا يفيد العلم بها لانه لا يفهم مراده من هذه ايضا الا بقرينة او لفظ اخر وهكذا فيدور او يتسلسل
وانما قلنا ان الحق عدم لزوم القصد لان ما وضع للخبر والانشاء هو الصيغة فقط من دون
اعتبار القصد فلا احتياج في حملها الى احدهما اليه لا في الوضع [illegible] يكفي للترجيح احتج السيد
بوجهين احدهما ان الصيغتين قد يصدران عن الساهي والمجنون وامثالهما ممن لا قصد له الى شيء
اصلا ولا شك انهما ح ليستا خبرا او انشاء وليس ذلك الا لعدم القصد الى الخبرية والانشائية
وجوابه ان الحكم بعدم كونهما خبرا او انشاء ح ان كان عند القائلين باشتراط العقد بالقصد فلا
يكون حجة علينا بل هو مصادرة وان كان مطلقا فممنوع لالتزامنا الخبرية والانشائية ح
وثانيهما ان صيغة الخبر قد يصدر عمن يقصد بها غيره مجازا كقوله تعم والجروح قصاص وصيغة الانشاء
قد يصدر عمن يقصد بها غيره كذلك كالاستفهامات الانكارية اذ لا ريب ان الاول ح ليست خبرا
ولا الثاني انشاء وما هذا الا لعدم القصد اليهما والجواب ان استعمال كل منهما في الاخر في بعض الاحيان
تجوزا لا ينافي عدم لزوم القصد انما يتصور المنافاة لو كان استعمال كل منهما في كل من المدلولين حقيقة بل
ذلك التجوز يؤكد عدم لزوم القصد اذ لو لا حاجة صيغة الخبر مثلا في كونه خبرا اليه وكان مدلولها يتعين
به ولم يكن الموضع عنه لكان استعمالها في الانشاء حقيقة لان القصد يعينه له المسألة الثانية
لما كان بين الخبر والانشاء مناسبة يصح ان يطلق ما وضع لاحدهما على الاخر ولذا استعمل الشارع
الصيغ العقود التي هي في اللغة اخبار انشاء فهل يلزم القصد في صدق تلك الصيغ على المعنى الانشائي
من قصد ام لا والحق هو الاول لان هذا الاستعمال من الشرع في اوائل الامر انما كان مجازا لاجل

المناسبة لعدم ثبوت النقل ولم يصل حد الاستعمال الغالب بحيث يتبادر عنها معنى الانشاء حتى
يكون حقيقة فيه كما هو الظاهر فيكون حقيقة في الاخبار واللفظ ينصرف حين الاطلاق الى معناه
الحقيقي فلا بد للمتكلم من قصد الانشاء حتى يصير ذلك القصد موجبا لانصرافه الى المعنى المجازي
المسألة الثالثة صيغ العقود اذا وقعت بعنوان الاستقبال فهل يقع العقد بها ام لا الحق هو
الثاني لان وقوع العقد وترتب الاثر حكم شرعي فلا يتحقق الا ببيان الشارع والشارع العقد بها
لم يبين تحققه الا بعد ايقاع الصيغ بعنوان الماضي فلا يقع العقد الا به فان قيل اذا وقعت بها
بعنوان الاستقبال فلا يخلو اما ان يكون خبرا او انشاء وعلى التقديرين يلزم ان يقع العقد
اما على الاول فلانه كما يصح ان يراد الانشاء من الجملة الخبرية اذا كانت ماضية فكذا يصح اذا كانت
مستقبلة لعدم الفرق واما على الثاني فظ والجواب ان الصيغة ح خبر ويصح ان يراد منها الانشاء
ولكن يمنع عدم الفرق بينها ح وبينها اذا كانت ماضية لان وقوع العقد وترتب الاثر كما عرفت
لا بد ان يكون ببيان الشارع والشارع صرح بالوقوع والترتب اذا كانت ماضية ولم يصرح بها في
غير الماضي الفصل الثاني في تقسيم الخبر الى المتواتر والواحد وذكر ما يتعلق بكل منهما بخصوصه فنقول
الخبر على قسمين القسم الاول المتواتر خبر جماعة يفيد العلم بنفسه وقيد الاخير لاخراج ما يفيد العلم لا بنفسه وهو ح
بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه واما بغير القرائن والكثرة الموجبة للعلم هنا من اوصاف
الخبر فهي من القرائن الداخلة كما يأتي تحقيقه وقيل المتواتر خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب وهو بمعناه
وامكان وقوعه بل وقوعه بديهي لانا نجد العلم الضروري بما يأتي ومضى من المدن والقرون الاولى
كما نجد العلم بالمحسوسات ولا فرق بينهما فيما يعود بالجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وانكر بعض من ذوي
الملل الفاسدة كالسمنية والبراهمة وقوعه واستدل عليه بوجوه الاول انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على
الجميع لانه مركب من الاحاد فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع قطعا واجيب بانه قد يخالف حكم الكل
حكم الاحاد فان الواحد جزء العشرة وهو يخالفها والعسكر يتألف من الاشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون
كل شخص على انفراده الثاني ان امكان وجوده يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بشيء

وجمع كثير لخبر بنقيضه ضرورة بيان ذلك في نوع عادة الثالث انه لو امكن ذلك لزم صدق اليهود
النصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى انه لا نبي بعدي وادعوا التواتر فيه وجوابه ان نقل اليهود
والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر لانقراض اليهود في قضية بخت نصر بحيث لم يبق منهم عدد
يفيد قولهم العلم وقلة النصارى في المبدء على انهم لا يقولون بان هذا الخبر متواتر ولو ادعوا يكون
من الشاذ خصوصا بعد قبول كثير منهم الاسلام الرابع انا اذا عرضنا على عقولنا ان الواحد نصف
الاثنين وعرضنا عليها وجود افلاطون واسكندر وجدنا الجزم بالاول اقوى واكمل من الجزم بالثاني
وقيام التفاوت يدل على تطرق احتمال النقيض الى الاعتقاد الثاني وقيام هذا الاحتمال فيه كيف
كان يخرجه عن كونه يقينيا وعن كونه متواترا وجوابه لو قلنا بكون العلم الحاصل من التواتر نظريا
فبيان الفرق باعتبار النظرية والضرورية ولو قلنا بكونه ضروريا فبان الضروريات قد تختلف لا في
حصول القطع وعدمه فانه متحقق في جميعها بل في سرعة الانتقال وعدمها وكثرة استيناس العقل
باحدهما دون الاخر الخامس انه لو وجد المتواتر لافاد العلم الضروري والضروري يستلزم الوفاق
فيه وهو منتف لمخالفتنا والجواب ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز عدم حصوله لاحد لعدم الحس منتف ؟
به والتذكر في ذهنه او لعدم تجريد الطرفين على وجه الكمال فيكون مبهوتا متحيرا او يكون خاصا ويذكره عنادا
السادس انه لو وجد المتواتر يفيد القطع بصدقه مع انهم يجوزون ان يجتمع جمع كثير يتحقق به التواتر على
كاذب باعتيادهم بالكذب او للخوف عن السلطان او لدفع فساد او لطمع دنيوي او للالتباس عليهم وجوابه ان
هذه احتمالات نادرة لا يلتفت اليها العقول السليمة تذنيب قد ذكروا للتواتر شروطا بعضها معتبرة
وبعضها مزيفة اما الشروط المعتبرة فبعضها في المخبرين وبعضها في السامعين اما الشروط المعتبرة في المخبرين
فثلثة الاول ان يخبروا بجميعهم عن العلم فلو اخبر الجميع او البعض عن الظن لا يفيد العلم اي لا يكون متواترا
اذ اللازم من المتواتر افادته علم السامع بصدق المخبرين فيما اخبروا عنه فلو كان المخبر عنه ظنا اي ترجيح
احد الطرفين ومرجوحية الاخر فاللازم حكم السامع بصدقهم في الراجحية والمرجوحية وعلمه بها وهذا
على خلاف ما لو اخبر واحد عن الظن فانه لا يفيد علم السامع به لامكان كونه كاذبا فيه الثاني ان يستند

علمهم

علمهم واخبارهم الى الحس فلا تواتر في المعقولات لتأتي الاشتباه ومعارضة العقل الوهم فيه
المراد بالحس اعم من الحس الظاهر مطلقا فتخصيص صاحب المنهاج اياه بالعينين تحكم الثالث ان يبلغ
المخبرون في كل طبقة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة بان يبلغ كل واحد من الطبقة الاولى
المشاهدين لمحل الخبر والطبقة الواسطة الناقلين عن الاولى واحدة كانت او متعددة والاخيرة
الناقلين عن الواسطة عدد التواتر فلو نقل واحد خبر الجماعة وكل منهم لجماعة اخرى وهكذا الى ان
يبلغ في طبقة الى عدد التواتر لم يكن متواترا ومن هذا الطريق يحصل الاراجيف بين الناس وتشتهر
واما ما اعتبر في السامعين فواحد وهو ان لا يسبقهم شبهة او تقليد ينافي المخبر عنه بموجب الخبر ان كان
بمنزلة معارض قوي لما يفيد العلم ويدل على اعتبار هذا الشرط نقلا قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على اثارهم مقتدون وبه يندفع ما يحتج به مخالفونا من انه لو تواتر معجزات النبي والنصوص
على خلافه على ما يحصل لنا العلم هنا وقد ذكروا انه يعلم حصول هذه الشرائط لاجتماعها بحصول العلم
فان حصل لنا العلم من الخبر يعلم ان الشرائط باسرها حاصلة بجمعها والا فلا اقول والتحقيق ان
مرادهم بهذا الكلام ان لم يكن بيان كيفية العلم بحصول الشرائط بل مجرد بيان ان بعد العلم المحكم
به فكلام صحيح باطلاقه وان كان المراد به بيان طريق العلم بحصولها فالحق انه لا يتعين بحصول العلم بل
يمكن العلم به وان لم يتفطن بحصول العلم وعدمه كما هو الظاهر واما الشروط المزيفة فمنها العدد المعين فان
بعضهم اشترط في تواتر الخبر بلوغ المخبرين الى عدد خاص بمعنى انه اقل عدد التواتر فقيل خمسة وقيل اثنى
عشر عدد نقباء موسى وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وقيل ثلثمائة وبضع عشر عدد اهل بدر
وبطلان هذه الاقوال ظاهر لما مر او للتحكم ولكن لا يمكن لاحد انكار انه يتحقق بين الاعداد المختلفة
عدد لا اقل منه اذ لا اشتباه في ان عدد التواتر في طرف القلة ينتهي ونشترط غير بلوغه اليه ويعلم بحصول
العلم ومنها اختلاف المخبرين في الدين والوطن والنسب حتى لا يحتمل اجتماعهم على الاخبار بالعصبية
ومنها اسلامهم وعدالتهم كما في الشهادة ومنها وجود المعصوم فيهم ومنها ان لا يكون فيهم اهل
الذمة ومنها ان لا يكون السامع عالما بمدلول الخبر ضرورة لاستلزامه تحصيل الحاصل وبطلان غير الاخير

من هذه الشروط لحصول العلم بدونها فان اهل قسطنطينية لو اخبروا بتسلسل الفصل ما لكم يحصل العلم لعلم
به واما بطلان الاخير فعلى التعريف الثاني للمتواتر فظاهر لعدم اعتبار افادة العلم فيه وعلى
التعريف الاول فلان العلم الحاصل من الخبر مخالف بالنوع للعلم الحاصل من المشاهدة او الضرورة فلا
يلزم تحصيل الحاصل **تتمة** المتواتر اما بحسب اللفظ والمعنى جميعا او بحسب اللفظ فقط او بحسب المعنى فقط
والاول ما عرفته سابقا والثاني كمتشابهات الكتاب ومحكمه والثالث وهو المعروف بالتواتر
المعنوي هو القدر المشترك بين اخبار جماعة كثيرة يمتنع تواطئهم على الكذب المعلوم من الوقايع
المختلفة المنقولة بالاحاد متضمنة للالتزام كشجاعة علي ع وسخاء حاتم فان ما نقل عن علي ع في خيبر
من انه هزم في غزوة كذا وفعل في احد كذا وقتل عمرو بن عبد ود وكذا الى غير ذلك يدل بالالتزام على
شجاعته ع وقد تواتر ذلك منه وان لم يبلغ شيء من تلك الوقايع والجزئيات درجة القطع
القسم الثاني في الخبر الواحد وهو ما لم يبلغ رواته في الكثرة حدا يفيد العلم بنفسه سواء كثرت
ام قلت وذلك اما بان لا يكون خبر جماعة او كان ولكن لم يفد العلم او افاده ولكن لا بنفسه بل با
لقراين المنفصلة الغير اللازمة ولو كان الخبر فيدخل المستفيض وهو ما زاد نقلته على ثلثة فلا واسطة
وهو ينقسم باعتبار اقترانه بالقراين الخارجة المنفصلة باعتبار اقسام الاول الا ان يقترن به قراين تدل
الثاني الثالث ان يقترن بالثالث دون الاول الثاني ان لا يقترن بشيء منهما مثال الاول ان يخبر
علمنا صدقه باعتبار القراين بان النبي قال الخالق حادث او صوموا رمضان ونحوهما مما يدل
على صحة متضمنه برهان او نص من كتاب وسنة متواترة او اجماع ومثال الثاني ان يخبر من علمنا عدالته
باعتبار القطعيين كذلك بان النبي قال التسليم في الصلوة واجب والمعصوم ع قال القهقهة توجب
الوضوء فنحن نقطع بان النبي والامام ع قالا هذين القولين ولا نقطع بان التسليم واجب بالمعنى
المصطلح لاحتمال ان يقصد من الوجوب الاستحباب المؤكد وكذا لا نقطع بايجاب القهقهة للوضوء اذ
يمكن ضده ونقضه او اتقاء او لمصلحة اخرى لا نعلمها وليس هناك دليل عقلي ولا كتاب ولا سنة
متواترة ولا اجماع على وجوب التسليم وايجاب القهقهة ومثال الثالث ان يخبر من لا نعلم صدقه

قرائن خارجة مفيدة للعلم بصدق قائله وصحة الخبر نفسه وقرائن اخرى تدل على صحة متضمنه
الثاني ان يقترن بالقسم الاول من القراين ٢ ٢

ولا كذبه بان النبي قال صوموا شهر رمضان فنحن وان لم نعلم صدق الراوي ولكن نعلم صحة المتضمن
وهو وجوب الصوم بالكتاب والسنة والاجماع ومثال الرابع واضح ثم لا شك في ان الخبر الواحد باقسامه
الثلثة الاولى يفيد العلم بما يدل عليه القرينة سواء كان متنه او متضمنه معا او احدهما ويجوز العمل به بل
يجب في المنكر مما ببرهن وجوه واحدة وسنذكر بعضها بعد ذلك واما قسمه الاخير فقد وقع الخلاف فيه من
وجهين الاول انه هل يفيد العلم ام لا الثاني انه هل يجوز التعبد به ام لا فههنا مقامان **المقام**
الاول في ان الخبر الواحد المعري عن القراين المنفصلة هل يفيد العلم ام لا فقال قوم يحصل العلم
به ثم اختلفوا فقال احمد في قول يحصل العلم به ويطرد اي كلما حصل الخبر الواحد حصل العلم به وقال به
وقال قوم لا يطرد وذهب جم غفير الى انه لا يفيد العلم بدون القرينة اصلا والحق هو المذهب الثاني اي
قد يحصل العلم به ولكنه لا يطرد كما ذهب اليه بعض المتاخرين من اصحابنا في حواشيه على شرح العضدي ايضا
انه قد يحصل العلم به ولكنه فلا بد لاثباته من تمهيد مقدمة فنقول القرينة الدالة على صحة ما تضمنه الخبر
على ضربين الاول قرينة ينفك الخبر عنها كاحضار الجنازة وخروج الخدرات ناحيات لطمات عند الاخبار
عن موت شخص وتسمى قرينة منفصلة والثاني قرينة لا ينفك الخبر عنها ككون الراوي ممن يصدق وقصد جلاء
الواقعة وخفائها وسلامة نفس الخبر وضعاً وتسمى قرينة متصلة وداخلة اما القرينة الاولى فلا
شك في مغايرتها للخبر عند الاطلاق واما الثانية فلا شك في كونها غير منفكة عن الخبر وداخلة في نفسه
عند الاطلاق بمعنى انه اذا قيد الخبر الواحد بنفسه يراد منه الخبر مع تلك القراين كما صرح به الاكثر
بل هو صحيح عليه حتى ان بعضهم يطلق القراين ويريد منها القراين المنفصلة فكانه لا يجعل القراين
المتصلة داخلة في القرينة بل يجعلها داخلة في الخبر ويشعر به كلام الشيخ في العدة حيث قال فاما
ما اخترته من المذاهب هو ان خبر الواحد اذا كان وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان
ذلك مرويا عن النبي ص وعن احد الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم
يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر والدليل على ذلك انه لا بد للخبر من مخبر هو الراوي ومخبر به
المروي له ومخبر عنه هو الواقعة ولا يكون خبر خاليا عن هذه الثلثة ولكن كل منها مطلق ولا يوجد

كعد الد[illegible]

الى اخر كلامه ره

بلغ

في الخارج الا في ضمن فرد من افراده فان الراوي لا يوجد في الخارج الا وهو اما فاسق او عادل
او مجهول الحال وكذا المروي له لا يوجد فيه الا وله اما عصبية من الجانب المخالف للخبر او مبالغة
من قبوله او لا عصبية له وكذا الواقعة لا يوجد فيه الا وهو اما خفية او جلية او متوسطة بينهما فلما كان
وجود هذه الثلثة لازما للاخبار علم عكس ذلك الا في ضمن واحد من الافراد التي هي اما قرينة على
الصدق او على الكذب او ليس قرينة على شيء منهما فلزم وجود بعض هذه الافراد مع الخبر دائما وكل
شيء لا ينفك عن شيء اخر لا يمكن الحكم على فك ذلك الشيء بدونه لعدم وجوده بدونه خارجا اذا عرفت
ذلك فاعلم ان القراين الداخلة داخلة في نفس الخبر فنقول ان من فتش من نفسه وجد منه كثيرا انا استفادة
العلم من بعض اخبار الاحاد فانا نعلم قطعا ان بعض الاشخاص المعتمد عليه عندنا لو اخبرنا بواقعة
جلية نقطع بها قطعا لا يشوبه ظن اصلا وهذا ضروري لمن راجع الوجدان وصفى طويته من الجدل
والعصبية فانه لا يشك ٣ فيه اصلا لكن الافادة ببعض المحققين واما انه لا يفيده مطلقا فضروري
وذكروا بعض الشبهات عليه ايضا واحتج من قال بانه يفيد العلم مطردا بان العمل به واجب اجماعا
ولولا انه مفيد للعلم لما وجب ذلك بل حرم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والجواب عنه
من وجهين احدهما ان العمل بخبر الواحد ليس اتباعا للظن المنهي عنه بل اتباع للاجماع المنعقد
على وجوب العمل بالظواهر وثانيهما ان ظاهر الاية في العموم ماول بتخصيصه بالمطلوب فيه العلم
من اصول الدين لا ما يطلب فيه العمل من احكام الشرع واحتج من قال بانه لا يفيده اصلا تمسكا
ولا مطردا بثلثة دلايل واحد منها لعدم الافادة الجزئية واثنين منها لعدم الافادة الكلية
اما الاول فهو انه لو افاده جزئيا اي في بعض المواضع لاستلزم اطراد الافادة الجزئية او
لان افادته بعض الاخبار للعلم دون البعض اما بكونه علة له او باجراء الله تعالى عادته بخلق
العلم عقيبه في ذلك البعض على ما قيل فيلزم الترجيح بلا مرجح او الترجيح بلا مرجح اذ لا تفاوت
بين الاخبار اصلا والمفروض انتفاء المنضمات الخارجية وانتفاء الاطراد ويمكن الجواب انك
قد عرفت ان القراين الداخلة داخلة في الخبر فيحتمل ان يكون بعض الاخبار لبعض القراين الداخلة

في انه لو اخبرنا مخبر عدل بان زيدا قد مات وكنت حاضرا في صلوته وكفنه ودفنه فانا نقطع بكذبه لا شك

مفيدا

بلغ

مفيدا دون البعض وهذا كاف للترجيح والترجيح واما في الخبر بحمل الثاني فهو انه لو حصل العلم به كذلك
لوجب تخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع وانه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين
اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جايز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين
واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين والمطلب الثابت من هذين
الدليلين وهو عدم الاطراد وان كان حقا ولكن يرد على الثاني منهما انه على تقدير اخبار الثاني
بنقيض الاول دلت القرينة على كذب احد المخبرين والكلام في الخبر المجرد عن القرينة المنفصلة الدالة
على الصدق او الكذب **تتمة** حصول العلم من بعض الاخبار المحفوفة بالقراين الزايدة بديهي
فانا اذا علمنا ان زيدا مريض واتفق حذاق الاطباء على عدم برءه ثم اخبر عدل ورع بموته وسمعنا
من داره صراخا وواعية وخرجت المخدرات كاشفات الرؤوس لاطمات الخدود ومزقات الجيوب و
احضرت الجنازة وانضم اليه بعض اخر من القراين فانا نقطع بموته ويحصل لنا العلم به قبيل حصوله
انما هو بالقراين ولا دخل للخبر فيه كحصول العلم بخجل الخجل ووجل الوجل قلنا للخبر ٢ في افادته اثر لو لم
يخبر بموته فيحتمل امرا اخر قبيل الدعوى الكلية لا يشتبه المثال الجزئي قلنا المقصود منه هو التنبيه على الا
واحتج المخالف بوجوه **منها** انه لو افاد القطع لوجب الحكم بتخطئة المخالف له بالاجتهاد وجوابه التزام
القطع مع فرض المخالفة لا ما افاده غيره واقعة اذ لا يخالف احد مقتضى علمه **ومنها** انه لو حصل له منه لادى
الى حصول العلمين المتناقضين اذا اخبرنا عدلان مخبرين متناقضين محفوفين بالقراين وجوابه ان هذا
الفرض محال عادة **ومنها** ان الخبر المحفوف كثيرا ما يظهر كذبه للاشتباه وامثاله كما اذا اخبر عدل
بموت زيد وقارن خبره الصراخ واحضار الجنازة ثم ظهر انه لحقته سكتة وجوابه ان امثال هذه
الاحتمالات نادرة لا يلتفت اليها العقول السليمة **فصل** ويظهر فايدة الخلاف في انه اذا افاد
العلم لا يعارضه شيء اخر لعدم التعارض في القطعيات والقراين المفيدة في اخبارنا على ما نقله
من الشيخ في اول الاستبصار للموافقة لظاهر القرآن او للدليل العقلي او للسنة المقطوع بها او
للاجماع الفرقة وهكذا ذكروا الدعا العلامة دام ظله العالي في رسالته المعمولة لصلوة الجمعة

دخل ٩

المقام الثاني اختلفوا في الخبر الواحد العاري عن القراين المنفصلة فمنهم من قال لا يجوز التعبد به
ومنهم من قال بوجوبه واختلف القائلون بعدم الجواز فقال بعضهم كابي علي بن الحاسم وابن قبه
من اصحابنا وجماعة من علماء الكلام كما في اصول الحلي لا يجوز العمل به عقلا وقال البعض الاخر كالسيد المرتضى
وابي المكارم ابن زهرة وابن البراج وابن ادريس لا يجوز العمل به شرعا وان جاز عقلا قالوا وقد ورد
الشرع بالمنع من العمل به واختلف القائلون بالوجوب فمنهم من قال يجب العمل به شرعا والعقل لا
يدل عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين من مخالفينا ومنهم من قال يجب العمل به عقلا كما دل عليه
الدليل السمعي وهو مذهب احمد وابن سريج والقفال والرازي من الاشاعرة وابو الحسين البصري من المعتزلة
وكثير من قدماء اصحابنا كالشيخ وتابعيه كما يدل عليه تضاعيف كلماته وتفاصيل عباراته وهذا هو المشهور
بين المتاخرين بل يمكن ادعاء اجماعهم عليه واليه ذهب الذريعة العلامة دام ظله وهذا هو المختار عندي
لنا على المذهب المختار ادلة كثيرة عقلية ونقلية الاول انه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لخلت اكثر الوقايع
عن الحكم لفقد المتواتر وعدم الاطلاع على الاجماع غالبا الا من جهة الاحاد والكتاب لا يفي الا على قليل من الاحكام
بالاستقراء التام المفيد للقطع وسقوط التكليف عنا في تلك الوقايع باطل بالضرورة فثبت جواز العمل بالاخبار
الاحاد فان قيل المانعون من العمل بها باي طريق يعملون في تلك الوقايع قلنا اجمع المتاخرون على ان اما
المتقدمون كالسيد واتباعه فكان لم يكن باب العلم في كثير من الاحكام مفتوحا لان الفقهاء في عصرهم كانوا
قليلين لم يبلغوا في الكثرة مبلغا يعسر ضبطهم والاطلاع على ارائهم فاحد طرق القطع الذي هو الاجماع القطعي
كان ممكنا لهم ولان زمانهم كان قريبا من زمان المعصوم فالامارات المفيدة للقطع والاخبار المتواترة
كانت موجودة لهم ويدل على ذلك ما اورده السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا وهو هذا فان قيل اذا سددتم
طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء تعولون في الفقه كله واجاب بان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا
بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل نعول فيه على الاجماع الامامية وما ذكره في جواب
المسائل التبانيات من ان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بامارة
وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها واعترض على هذا الدليل بوجوه منها ان هذا يقتضي عدم الاختلاف

بين

بين المتقدمين اذ القطعي لا يختلف مع انا نرى غاية الاختلاف بين الشيخ والسيد مثلا بل في فتاوى احدهما
في باليقين وكذا في عصرنا وعن من عاصرهم ومن تقدم عليهما وجوابه انه لا يلزم من وجود بعض الروايات
القاطعة عدم الاختلاف لاحتمال العثور لاحدهما رواية قاطعة او اجماع قاطع على حكم دون الاخر او افادة
بعض الامارات القطع لاحد من دون الاخر لتفاوت الافكار والاذهان ومنها ان الحكم فيما لا دليل
فيه نفي الحكم لما ورد من ان ما لا دليل فيه لا حكم فيه ولان العقل يحكم باصالة البراءة فيما لا دليل
فيه من الشرع وجوابه ان ما ذكره دليلا على ان نفي الدليل دليل على نفي الحكم خبر واحد والمفروض عدم جواز
العمل به فلا بد ان يكون ذلك النص من القران او المتواتر او الاجماع القطعي ولا يحضرني منها ما يدل
عليه واصالة البراءة يقتضي سقوط التكليف عنا في الاحكام الا قليلا والعقل شاهد على بطلانه مع انها
لا تفيد غير الظن على ان القائلين بوجوب العمل بالاصالة انما يقولون به فيما لم يقم بازائها خبر واحد يفيد الظن
بخلافها ومنها ما اورد على تقرير صاحب المعالم حيث قال باب العلم القطعي منسد في كثير من المسايل الشرعية
فيجب ان يكون طريقه الظن والعقل يحكم بقبح العمل بالظن الضعيف مع امكان القوي وهو انه لو تم هذا
لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة
العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع وجوابه ان الحكم في الشهادة ليس مشروطا بالظن
بل بشهادة العدلين الثاني ما تواتر معنى من اشتهار العمل به بين اصحاب النبي والتابعين من غير منكر و
قد عملوا به في الوقايع الكثيرة كما ذكر في كتب السير ولم ينكر احد ولا النقل ومنها ما تواتر من حضور ابي
بكر مع الانصار يوم السقيفة وتمسكه بقوله الائمة من قريش ولم ينكر عليه احد ومعلوم انه لم يكن لخصوص
تلك الوقايع والاخبار مدخل في جواز العمل بها فان قيل يمكن ان يكون القول بحجية اخبار الاحاد نشاء
من اجتهاد ابي بكر وعمر ولم ينكر عليهما احد من الصحابة خوفا وتقية قلنا الامور المبتدعة التي يعمل بها
ويكون بخلاف ما ثبت من الدين لا يمكن عدم ظهور خلافها من الصحابة او من ائمتنا كيف وكان التقية
في امر خلافتهم اشد ومع ذلك ظهر القول ببطلانها وكذا الامور التي ابتدعها الثاني من منع المتعتين
وحي على خير العمل وغير ذلك ومع هذا فعل يمكن احداث هذه البدعة التي بناء الاسلام عليها ولم يظهر

منسد؟

القول بخلافها من احد الصحابة والتابعين ولا من احد من ائمتنا الراشدين وما قيل من انه رُوي
يعلم ان الصحابة عملوا بها من حيث كانت اخبار احاد لا احتمال انهم عملوا بالدليل ولم على عجزما تضمنه
الاخبار او قرينة اقترنت اليها او يكون العامل بها قد سمع تفسيرا فلما روى له فلا يتذكر ما كان نسيه فمدفوع
بان احتمال وجود القرينة والدليل في الجميع بعيد وحديث النسيان مما لا يلتفت اليه العقل السليم الثالث انما
تواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم يرسل الاحاد الى القبايل لتبليغ الاحكام وكان العمل بقولهم لازما عليهم ولا يتم هذا بدون
حجية اخبار الاحاد وكونهم مجتهدين ممنوع عندنا ولو سلم ففي الجميع بعيد جدا واعترض عليه بوجوه منها ما
ذكره ابو المكارم وهو انه مبني على صحة خبر مسلّم وهي ان العمل كان على مجرد اقوال هؤلاء الرسل وليس
ذلك بمعلوم بل المعلوم علمهم عندنا وذلك يحتمل ان يكون بها ولاجلها ويحتمل ان يكون لما انضم اليه من
القراين الموجبة للعلم واذا كان محتملا لما ذكرناه لم يكن فيما اعتمدوا عليه دليل على ما ذهبوا اليه وجوابه
ان المراد بانضمام القرينة ان كان انضمامها الى كل جزئي من جزئيات الاحكام فذلك مما تحيله العادة
وان كان المراد انضمامها الى مطلق قول الرسول بمعنى انه انضم بينه واحدة دالة على صدق الرسول
في جميع ما يقول فوجود مثل تلك القرينة بعيد جدا بل لا يمكن ذلك في غير المعصوم كما يشهد به الوجدان
ويأتي لذلك زيادة بيان في الجواب عن الاعتراض الثاني ومنها ان من ارسله الرسول صلى الله عليه وسلم للتبليغ
الاخبار عليه من الثقة ولا اعتماد ما ليس على غيره وان كان بمكان من الثقة فوجوب العمل باخباره لا يدل
على وجوب العمل باخبار الاحاد مطلقا وجوابه منع ذلك فان الرسول صلى الله عليه وسلم ارسل خالد بن الوليد لاخذ الزكوة
ونزل في حقه قوله سبحانه وان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا وايضا اعطى سورة البراءة لابي بكر ليقرءه
على اهل مكة وغير ذلك ومنها انه لا يجوز ان يكون الغرض من ارسالهم حصول التواتر لهم بضم اخبارهم الى
اخبار غيرهم فيحصل التواتر وجوابه ان حصول التواتر في كل مسئلة جزئية سيما النادرة منها في جميع البلاد
سيما البلاد النائية مما ينكره العادة بل العقل السليم ومنها انه لابد ان يكون في اطراف البلاد قد ثبت
عليهم الحجة بالعمل باخبار هؤلاء الرسل حتى يلزمهم العمل بها ولا يجوز ان يعلموا من حجيتهم لان خبرهم لا يوجب
العلم فاذا قيل يعلمون ذلك بالاخبار المتواترة التي ينقلها الصادر والوارد قلنا فالمنكر ان يكون

ع

يحتمل ٥

حكم ما علم من الشرع في طريق العلم حكم التعبد بالعمل باقوالهم وجوابه ان تواتر مسئلة واحدة مما يجوزه العقل
والعادة واما تواتر حكم جميع المسائل فمحال عادة كما عرفت ومنها ان اول شيء كان هؤلاء الرسل يدعون اليه
المعرفة بالله ثم تصديق الرسول مع ان اقوالهم ليس بحجة في ذلك وانما الفايدة فيها الانذار والتنبيه على النظر في
الادلة الموجبة لما ذكر وان يكون حالهم في الشرايع كذلك لان اقوالهم ليس بحجة فيها بل للتنبيه على النظر في اثباتها
والرجوع الى التواتر وما يجري مجراه في العلم بها وجوابه ان المعرفة بالله وامثالها مما لا يجوز فيه التقليد بل
لابد فيه من النظر والفكر والرجوع الى الادلة العقلية بخلاف الشرايع فان العقل لا سبيل له اليها وقد عرفت
امتناع التواتر في جميع الجزئيات فيلزم ان لا يكون لتبليغ الشرايع فايدة الرابع الاجماع المحقق المحكي
اما المحقق فيدل عليه وجوه منها سعي المتقدمين من اصحابنا المعاصرين للائمة الى زمن الشيخ والمتأخرين
منهم الى زماننا هذا وجدهم واجتهادهم في رواية الاحاد وضبطه وتدوينه ونشره وتأليفه حتى ملاؤا الطوامير
وسطروا الاساطير ومنها ان قدماء الاصحاب حيث انهم اذا لم يجدوا فيما افتى به منهم عولوا على المنقول في الجوامع
المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمهم الدعوى وهذه سجيتهم من زمن النبي صلى الله عليه وسلم الى زمن الائمة فلولا ان العمل
بهذه الاخبار جايز لانكروه وتبرؤا من العامل به ومنها وجود الاختلاف من الاصحاب بحسب اختلاف
الاحاديث فان وجود هذا الاختلاف منهم دليل على ان عملهم بالاخبار اذ لو كان العمل بطريق قطعي لما
وجد منهم هذه الاختلافات ولو كان بطريق غير قاطع دون الاخبار لكان الاختلاف بحسب اختلاف
الاخبار ومنها ان مع وجود هذه الاختلافات لم يحكم احد منهم بتضليل الاخر وتفسيقه فعلم جواز العمل
بالاخبار وعدم طريق قطعي بتعين العمل به والا لوجب لمن سلك هذه الطريقة ان يحكم بتضليل من خالفه وتفسيقه
حيث لم يسلك الطريق القطعي وعمل بالاخبار ومنها اعتناء الطايفة بالرجال وتميز العدل من المجروح والثقة
من الضعيف والفرق بين من يعتمد على حديثه ومن لا يعتمد وكونهم اذا اختلفوا في خبر نظروا في سنده
وذلك يدل على العمل بهذه الاخبار لانهم لو لم يعملوا لما كان لشروعهم في ذلك فايدة واورد صاحب المعالم
هنهنا ايرادا يرد بظاهره على الوجه الاول والاخير من هذه الوجوه وهو ان اهتمامهم بالبحث عن احوال
الرجال يجوز ان يكون لطلب التكثير للقراين وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا بناء على جواز العمل

بلغ

بالاخبار الاحاد وكذا اعتناءهم بالرواية واهتمامهم بها لو تمسك به فانه يحتمل ان يكون رجاء
للتواتر وحرصا عليه وعلى هذا يحمل رواياتهم الاخبار لاصول الدين فان التعويل على الاحاد فيها غير
معقول وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظن منهم الاعتماد عليها انتهى وجوابه ان العمل بها لو
كان رجاء للتواتر وكذا اهتمامهم بالرجال لو كان لطلب التكثير القراين فلا وجه للبحث عن الرجال وتمييز
المجروح من المقبول اذ لا يشترط التوثيق في حصول التواتر وتكثير القراين وايضا لا وجه لرد المجروح
اذ لم يكن ذلك الاهتمام والاعتناء للعمل بها بل كان لتكثير القراين والتواتر لكان المجروح ايضا
يفيد تلك الفايدة واما الاجماع المنقول فنقله الشيخ في العدة حيث قال والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة
المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون
ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم
على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا
قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع ومن زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي
انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك
ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان
العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض
المسايل او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرأوا
من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس انتهى ونقله
العلامة ايضا حيث قال اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على
قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ولا يخفى ان نقل الاجماع
وان لم يفد هيهنا لكونه خبرا واحدا الا انه يؤيد المطلوب ومما يؤيده ايضا الاخبار الدالة على
العمل بكتبهم وفي حكم اختلاف الاخبار وما ورد في الامر بابلاغ الحديث الى الناس وامثالها

الخامس

الخامس الاخبار الصادرة عن ائمتنا ع الاخبار الدالة على جواز العمل به كما ورد في حكم اختلاف الاخبار
وما ورد في الامر بابلاغ الحديث الى الناس وضبط كتب الاحاديث كما رواه عبيد بن زرارة في
الموثق عن ابي عبد الله ع قال قال ع احتفظوا بكتبكم فانكم سوف تحتاجون وما رواه محمد بن الحسن بن
ابي خالد شينولة قال قلت لابي جعفر الثاني ع جعلت فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله ع
وكانت التقية شديدة فكتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال ع حدثوا بها فانها
حق وما رواه مفضل بن عمر قال قال لي ابو عبد الله ع اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك
فانه ياتي على الناس زمان هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم والاخبار الواردة في المقام كثيرة جدا
بحيث لا يمكن انكارها وكثير منها مذكور في الكافي في باب اختلاف الحديث وباب الاخذ بالسنة وشواهد
الكتاب ولا نطيل الكلام بذكرها وليس الاستدلال بها احادها بل بالثبوت والتواتر المعنوي فيها وهو ظاهر لمن
تتبع السادس قوله سبحانه فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم
لعلهم يحذرون وجه الاستدلال انها دلت على وجوب الحذر عند انذار كل طائفة التي هي قبيل اقل عدد
التواتر وهذا يدل على وجوب العمل بخبر الواحد اما دلالتها على وجوب الحذر فلوجهين احدهما ان لعل
حمل لعلهم يحذرون على ظاهره الذي هو الترجي محال لامتناعه في حقه تعالى فالمراد منه الطلب الذي هو في
معنى الحذر الظاهر في الوجوب والقول بان امتناع الترجي عليه تعالى لا يوجب الحمل على الايجاب لان مطلق
الطلب محتمل بل هو اقرب الى المعنى الحقيقي فلا يدل على وجوب العمل بخبر الواحد مردود بعدم القول
بالفصل فان من قال بحسن العمل بخبر الواحد قال بالوجوب فالحمل على مطلق الطلب ايضا يكفي في المطلوب
وقد يقال في رده انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل مقتضيه وجب والا لم يحسن وفيه انه
انما يحسن الحذر باحتمال وجود المقتضي وان لم يجب الا بعلم او ظن وجوده فيمكن ان يطلب ندبا
ولهذا نظاير في الشرع منها كراهة الوضوء بالماء المشمس لاحتمال حصول البرص ثانيهما ان لولا التحضيضي
الدال على مذمة عدم النفر لهم للتفقه والانذار يدل على وجوبهما وجوبا كفائيا ووجوب الانذار
بغير وجوب الحذر بعيد جدا فان قلت لا بعد في عدم وجوب الحذر مع وجوب الانذار كما انه

يجب على كل واحد من الشاهدين ان يشهد ولا يجب على الحاكم ان يحكم قلت كما ان فايدة الانذار هي الحذر
كذلك فايدة الشهادة ثبوت الحق لا حكم الحاكم ولاشك انه يترتب على الشهادة فكذلك يجب ترتب الحذر
على الانذار واما ان الطايفة يشمل اقل عدد التواتر فلانها بعض من الفرقة التي هي يشمله فالبعض اولى بالانطباق
على انهم صرحوا بان الطايفة يصدق لغة على عدد قليل لا يوجب خبرهم العلم بل قيل بصدقها على الواحد ايضا
قال في القاموس الطايفة من الشيء القطعة منه او الواحد فصاعدا الى الالف او اقلها رجلان او رجل
وقال في الصحاح الطايفة من الشيء القطعة منه وقال ابن عباس الواحد فما فوقه وقال الطبرسي في تفسير
قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين اي جماعة من المؤمنين وهم ثلثة فصاعدا ويمكن ان يقال
ان المراد بكل فرقة وان لم يكن كل جمع يوجد لكن الظاهر انه يشمل كل جمع اجتمعوا في بلدة او قرية او في
موضع واحد من البادية ونحو فربما يكون الفرقة ممن لا يبلغ عددهم التواتر فضلا عن عدد طائفة منهم
واعترض على هذا الدليل بوجوه منها ان الانذار ان كان على الاخبار فلا يثبت منه وجوب الحذر
مطلقا لان الاخبار عن المباح والندب والمكروه لا يوجب وجوب الحذر وان كان المراد منه التخويف
كما هو الظاهر منه فلا يثبت منه الا حجية الخبر عن الواجب والحرام دون غيرهما وجوابه انا نختار الثاني
ونثبت حجية الخبر في غيرهما بالاولوية وعدم القول بالفصل ومنها ان المتبادر من الطايفة الزيادة على
الاثنين فالظاهر ان المراد بالفرقة اهل كل حشم وقرية قرية وجوابه بعد التسليم ان ما فوق الاثنين ليس عدد
التواتر فتثبت جواز العمل بل وجوبه بقول الثلثة ومتى ثبت فيما ثبت في الواحد ايضا لعدم القول بالفصل
ومنها انه يأبى ضمير الجمع في قوله ليتفقهوا ولينذروا عن شمول الطايفة لما تحت الثلثة وجوابه ان
المرجع جمع الطوايف المدلول عليها بقوله عز وجل من كل فرقة طائفة ويدل عليه صحة قولنا امر الامير باحد
من كل قرية ليصلحوا البستان على ان الحجية والتواتر ليسا متلازمين ومنها انه وان لم يعتبر في الطائفة
عدد التواتر لكن يمكن اعتبار عدده في الكل لان الغالب في الاحشام والقرى الكثيرة العظيمة
لو لم يكن ثلثة انفس من الرجال والنساء والصبيان في موضع لا يكون لهم رابع بل خامس وجوابه ان الظاهر ان
ينذر كل واحد الجماعة الذين خرج هو منهم لا ان يجتمع الاحاد الخارجون فينذروا باجمعهم مجموع من في القرية منهم

وهذا

وما اورد على اية النفر من الاعتراضات

وهذا كما يبعث امير السلطان بارسال واحد من كل مائة ليقاتلوا اعداءه فان الظاهر ان مجموع الجميع
الذاهبين لا ان المقاتلة يحصل بكل واحد منهم على ان الشاهد اجتماع عشرين او ثلثين رجلا في موضع
واحد بحيث لو خرج من كل فرقة منهم واحد لما يبلغ الخارجون عدد التواتر وذلك يكفي في الاستدلال
ومنها ان الظاهر من التفقه الاجتهاد في الفروع ومن الانذار الفتوى ومن الحذر التقليد وحاصله
ان المراد بالاية وجوب عمل المقلد بفتوى المجتهد وذلك لشيوع التفقه في الاجتهاد وهو خارج عما نحن
فيه وجوابه ان هذا انما هو في عرف الفقهاء والاصوليين بناء على ما اصطلحوا عليه في الفقه واما في
كلام الشارع فلا لان هذا اصطلاح طار بعده لطريق العلم وعدم امكان تحصيل الجزم بافواههم لا ما
وتعطيل احكام الله وشرايعه لم يعمل بالظنون الاجتهادية فالظاهر حمل التفقه في الاية الشريفة على
معناه اللغوي وهو مطلق التفهم اصالة بقاء حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت في زمان الشارع
وقد اورد هيهنا كلمات يظهر دفعها مما ذكرنا ومنها ان وجوب الحذر عند انذارهم لا يدل على
وجوب القبول منهم بل ربما كان عليهم التفحص والتفتيش فان ثبت لهم ما قالوه قبلوه والا فلا والحاصل
ان فايدة انذارهم وجوب الحذر عليهم بان لا يقدموا على ما انذروا الا بعد النظر والتامل فان
ظهر لهم صحة قولهم بتواتر او غير ذلك تركوه والا فلا وجوابه انه لا يلائم التفقه كما لا يخفى ومنها
ان الملاق للانذار على نقل روايات الاحكام الشرعية غير متعارف فيحتمل كون المراد التخويف
على ترك او فعل ثبت بطريق القطع وهذا مما يتاثر النفس بسماعه ويحصل به للنفس خوف يوجب
اهتمامه بالواجبات وترك المحرمات وان لم يكن معلوما وجوابه ان بعد تسليم بعد اطلاق الانذار
على نقل الروايات نقول نقل الروايات نقول ولكن يجب حمله عليه بقرينة التفقه لعدم مناسبته
لغيره ومنها ان الاية ظاهرة في حجية خبر الواحد وهو لا يكفي لان الظاهر لا يغني في الاصول
وجوابه ان الظاهر يجب العمل به قطعا وارادة خلافه قبيح ومنها ان المراد تفقه
الطوايف كما روي عن الحسن هو انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين في الجهاد وان العدد
القليل منهم من غير زاد وسلاح كيف يغلبون الجم الغفير من الكفار فيتنبهون لدقايق صنع الله تعالى

كلمته فاذا رجعوا الى قومهم انذروهم بما شاهدوا من دلايل الحق ليحذروا ان لم يتركوا الكفر والاصرار
والنفاق وجوابه ان اطلاق التفقه على ذلك غير متعارف في العصرين ومنها ان الاية الرابعة
من بقية الاحكام الجهاد والضمير في الفعلين يعود الى المتخلفين من المومنين بعد نفور الطوايف
منهم للجهاد والضمير في دعوتهم يعود الى الطوايف فالمراد انه يجب نفر طايفة من كل فرقة الى
الجهاد وتخلف الباقي لاجل التفقه في الدين بسماعهم ما يتجدد من النصوص واستنباط الاحكام منها
حتى اذا رجع النافرون اليهم من السفر فانذروهم اي نقلوا لهم الروايات في الاحكام وجوابه انه
خلاف الظاهر اذ الظاهر اتحاد مراجع الضماير الثلث ومتعلقات الافعال الاربعة الرابع
قوله سبحانه ان جاءكم فاسق بنباء فتبينوا وجه الاحتجاج ان الله سبحانه علق وجوب التبين على
مجيء الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط وهو حجة كما ياتي ان شاء الله تعالى سواء لم يكن
جاء او كان وكان عادلا واذا لم يجب التثبت فاما يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل بلا شبهة
لاستلزامه ان يكون خبر العادل اسوء حالا من خبر الفاسق وبتقرير اخر تعليق الحكم الذي هو وجوب
التثبت بالمشتق الذي هو الفاسق يدل على علية مبدء الاشتقاق فيلزم انتفاء وجوب التثبت بانتفاء الفسق
كما ورد عليه بوجوه اما اولا فبان دلالة المفهوم ضعيفة ومع قوتها لا يقول به الخصم فهو لا يجب
فلا يكون حجة عليه وجوابه ان الحق حجيته كما عليه الاكثر كما سياتي والكلام التسديد حجية لا ينافي الاستدلال
بها فان كل دليل لا يكون لاسكات الخصم بل قد يكون لافادة المدلول المستدل نفسه واما ثانيا فبان
العمل بمفهوم الاية لا يصح في المورد لان المورد هو عدم قبول خبر الفاسق في الردة والاستدلال بخبر العادل
ايضا غير مسموع فيها واذا لم يعتبر في المورد فكيف في غيره فينبغي ان يكون المراد بالفاسق احدا او وجلا حتى
ينتظم معنى الاية والتعبير بالفاسق للتنبيه على فسق المخبر وجوابه على ما افاده والدي العلامة ام ظله العالي
ان خبر العادل في الردة مخصص من عموم المفهوم بدليل خارج والقول بان الحمل على صرف الكلام عن حقيقته لان
ابقاء اللفظ على الوصفية وارادة العموم منه ومن بناء ومن المفهوم لا يثبت المخصص والتامل في جواز
التخصيص في المورد دون غيره مجرد استبعاد فانه لا يجوز تخصيص العام ببعض افراد المورد او كلها واخراج

ما عداه عنه فكذا يجوز تخصيصه ببعض افراد غيره او كلها واخراج ما عداه عنه ولا بد لنفيه من دليل
واما ثالثا فبان ههنا مفهومان مفهوم الشرط وهو مفهوم ان جاءكم ومفهوم اللقب وهو مفهوم
الفاسق والاول معتبر لكن لا يفيد ههنا اذ لا يفيد الا عدم وجوب التبين عند عدم المجيء وهو
كك والثاني وان ترتب عليه فايدة لدلالته على انه ان جاءكم عادل فلا تتبينوا الا انه غير معتبر فاتا
لمن يعتد به نعم لو قيل ان جاءكم احد بنباء فتبينوا ان كان فاسقا فهو مفهوم الشرط يدل على نفي وجوب
التبين اذا لم يكن فاسقا وجوابه اولا انه اذا سلم ان مفهوم ان جاءكم حجة فيثبت المطلوب به فقط
دون تمسك بمفهوم الفاسق لانه اذا اخذ بمفهومه فقط يكون مفهوم الاية هكذا ان لم يجئكم الفاسق
فلم تتبينوا فنقول اذا جاء العادل فهل يصدق انه لم يجئ الفاسق ام لا فان قلت لا يصدق فهو
مكابرة محض وان قلت يصدق فيثبت المطلوب وثانيا ان الفاسق ذات ثبت لها الفسق فلا يكون
مفهومه من اللقب بل هو مفهوم الصفة وهو مثل مفهوم الشرط حجة واما رابعا فبان سبب نزول الاية
انه بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق فلما دنى الى ديارهم ركبوا مستقبلين له فحسب
انهم ركبوا المقاتلة فرجع واخبر النبي صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزل الاية فالامر بالتبين انما هو في
هذه الواقعة ويؤيده ان التعليل بقوله ان يصيبوا الخ يجري فيها وما هو من نوعها لا في مطلق
الخبر والجواب ان خصوص السبب لا يدل على خصوص الحكم بل بدلالة الاية لا لعلية اللفظ وظ تنكير فاسق
ونباء هو العموم فكانه قال اي فاسق جاءكم باي نباء فتوقفوا كما ذكره صاحب الكشاف ولو كان المقصود
هو الخصوص لكان الظاهر هو التعريف والتعليل لا يدل على اختصاص التثبت بهذه الواقعة وامثالها لعله
انما هو لكون قبول خبر الفاسق في معرضة المفسدة لا لاستلزامها وهذا الاحتمال ليس ببعيد الا ترى صحة قول من يقول
لا تسافر بلا دليل لانك تضل من الطريق فيها مع عدم استلزام سفرك الضلال والهلاك بل المتبادر
من هذه العبارة هو كون سفره في معرضتها وقد يجاب عنه بانه اما ان يراد بالفاسق الوليد وبالنباء
النباء التي نقل وبالامر بالتثبت وجوبه في تلك الواقعة واما ان يراد بالفاسق والنباء مطلقا والاحتمال
الثاني يفيد المطلوب كما ذكر والاول مع بعده ايضا يفيده لان حاصل الاية ح انه ان جاءكم مثل الوليد

بمثل هذه النبأ فتبينوا خوف ان تصيبوا الخ ومفهوم عدم التثبت في نبأ لا يكون الجائي به فاسقاً او
او يكون مثله لكن لا يشمل على مثل هذه المفسدة وبه يثبت المطلوب كما لا يخفى واما خامساً فبان تعليق الحكم
بالشرط او الصفة انما يدل على انتفاء الحكم عند انتفائهما اذا لم يظهر للتعليق فايدة سواه فان دليل حجيتهما
لا يجري الا فيه ويمكن ان يكون الفايدة هنا اعلام الصحابة بفسق الوليد وجوابه انه لو سلم ما ذكرنا
يثبت فايدة لذكر الفاسق ويبطل التمسك بمفهوم الصفة وما يثبت فايدة للشرط فيكون حجة وقد عرفت ان
مفهومه صريح يثبت المطلوب واما سادساً فبان الاية لا يفيد الا الظن والظن لا يكفي في الاصول وجوابه
ان بعد ثبوت جواز العمل بظاهر القرآن تخصيصه بالجزئية فرعية لا وجه له بل ما يدل على جواز العمل
به كما يدل على جواز العمل ببعض المسائل الجزئية الفرعية يدل على جواز العمل به في القاعدة الكلية المتعلقة
بالامور الشرعية الفرعية والاصول التي لا يصح الاكتفاء فيها بالادلة الظنية مطلقاً انما هو اصول الدين
لا الفقه ورب مسائل من اصول الفقه يستدلون عليها بالادلة الظنية وليس لهم طريق غير الظن مثل
الدليل على كون صيغة الامر والنهي للوجوب والحرمة وغيرها الثامن قوله تعالى والذين يكتمون ما انزلنا
من البينات والهدى الخ قال والدي العلامة دام ظله العالي في انيس المجتهدين في وجه الاستدلال
ان الله سبحانه اوعد على كتمان ما انزل من البينات والهدى فيجب الاظهار والمسموع من النبي والائمة
من الهدى فيجب اظهاره والا لم يكن للاظهار فايدة واورد عليه بوجوه اربعة الاول ان المتبادر
مما انزل القرآن وجوابه ان الاحكام الصادرة من النبي والائمة هل كان بامر الله سبحانه او من عند
انفسهم لا يمكن القول بالثاني لبطلانه اجماعاً فتعين الاول فيكون داخلاً في عموم ما انزل الله
وبعد التخصيص والتبادر ممنوع الثاني ان المراد بالكتمان الانكار وامثاله لا عدم النقل وجوابه
ان ذلك خلاف ما صرح به المفسرون قال في مجمع البيان في تفسير الاية ان الذين يكتمون اي
يخفون ما انزلنا الخ ويدل على ان معناه الاخفاء كتمان الشهادة وصرح به اللغويون ايضاً الثالث
انه يمكن ان يكون الغرض الحث على نقل ما يستمر تواتره لا لكون نقله لنا واحداً حجة وجوابه ان وجوب الاظهار
كما تعلق بالجميع كذلك يتعلق بكل فرد فنقول هل يجب الاظهار على هذا الفرد المعين مثلاً مع قطع النظر عن سائر

الافراد

الافراد ام لا لا وجه للثاني لدخول هذا الفرد المعين حينئذ تحت عموم كل فرد واذا وجب عليه النقل
ولا شك انه لا يحصل من نقله التواتر فيجب ان يكون الفايدة هو وجوب العمل بنقله وحده الرابع
ان اللازم من الاية جواز العمل او التوقف لا وجوبه وجوابه ان يثبت المطلوب بعدم القول بالفصل التاسع
قوله سبحانه قوا انفسكم واهليكم ناراً وجه الاستدلال انه سبحانه امر المؤمنين بوقاية اهليهم من النار بتعليمهم
احكام الشرعية ولا شك ان جميع المؤمنين ليس بمجتهد فيجب على غير المجتهد ان يأخذ المسايل منه واخبارها به
ويجب عليهم قبول هذا الخبر والا لزم ان يامر الله سبحانه بالعبث العاشر ان المانعين للعمل بالخبر
الواحد يقولون بوجوب العمل بالكتاب فنقول لو لم يجز العمل بالاخبار لا يمكن العمل بالكتاب ايضاً
بيانه ان اكثر احكام القرآن غير مبين فيه ولا متواتر على بيانه ولا اجماع ولا ضرورة فلو لم يجز
العمل بالاخبار لبقي مهملاً مجملاً ولا يمكن العمل بالمهمل المجمل مثلاً قال الله سبحانه فمن لم يستطع فاطعام
ستين مسكيناً واللاتي ارضعنكم وعلى سفر وان كنتم جنباً فاطهروا الى غير ذلك فان مقدار الطعام
لا يعلم الا بالاخبار وكذا قدر الارضاع وتعيين مقدار السفر وطريق التطهير من انه هل يقدم المثل او الميامن
المياسر وهكذا بوجهين او لهما منع الحكم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا الظن وان
الظن لا يغني من الحق شيئاً ونحو ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن ولا ريب ان خبر الواحد
لا يفيد الا الظن فلا يجوز اتباعه والجواب عنه من وجوه بعضها يجري في الاية الاولى وبعضها في
الثانية وبعضها مشترك بين غير الاولى من الايات وبعضها مشترك بينها وبين ساير الايات الدالة
على ذم اتباع الظن اما الاول فثلثة اولها ان الاصل في خطاب المشافهة ان يكون متعلقاً
بالموجودين وقد يتعلق بالمعدومين باجماع او ضرورة ولا اجماع ولا ضرورة هاهنا وبتقرير آخر يمكن
ان يكون الخطاب مختصاً بالموجودين دون المعدومين والاجماع على تعلق الخطاب في الاحكام الشرعية
على المعدومين ايضاً انما هو فيما لم يكن بينهم وبين الموجودين فرق والفرق بينهما هاهنا ان الموجودين
كانوا متمكنين من تحصيل العلم فلذلك نهوا عن اتباع الظن بخلاف المعدومين وثانيها انه يمكن ان
يكون الاية رفعاً للايجاب الكلي لا السلب الكلي وثالثها ان العلم قد يطلق ويراد به الاعم من الظن

فيمكن ان يكون المراد به في الاية ذلك واذا امكن الاحتمالات المذكورة فيها فلا يتم الاستدلال
بها واما الثاني فهو انه لا يبعد ان يحمل قوله ان الظن لا يغني من الحق شيئا على ان الظن لا يعارض
الحق اي الثابت المعلوم ولا يمكن ترك الحق لاجله كما نعلوه وهكذا ذكره بعضهم **واما الثالث**
فهو ان النهي عن الظن في اصول العقايد لانها وردت ردا للكفار **واما الرابع** فنجيب بالاول
ان المطلق يقيد والعام يخص اذا وجد الدليل ونحن قد دللنا على حجية خبر الواحد **الثاني** ان
غاية ما يفيده هذه الايات هو الظن وهو لا يقاوم ما ذكرنا على حجية الخبر الواحد من الاجماع والدليل
العقلي والاخبار والايات لغاية الامر انها تعارض الايات فيبقى الباقي بلا معارض **الثالث**
انه لا يمكن للخصم الاستدلال بهذه الايات لان الكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة
فهذه الايات لا تفيد الا الظن فلا يجوز الاستدلال بها على مطلوبهم **الرابع** ان الخصم يعمل بظواهر
الكتاب مع انها ظنية فلا بد له من تخصيص الايات بغير الظن المستفاد من الكتاب وتخصيصها بغير
اولى من تخصيصها بالمستفاد من خبر الاحاد وترجيح الاول بالاتفاق بين الفريقين على صحة العمل
بظواهر الكتاب مدفوع بان الاخباريين المجوزين للعمل بالاحاد يمنعون العمل بها مع انهم اكثر
من المانعين للعمل بالاحاد هذا وقد يقرر هذا الدليل بحيث لا يرد عليه بعض الايرادات بان نقول لو
وجب العمل بالخبر الواحد لما افاده الظن لوجب العمل بظاهر الايات المذكورة ولو وجب العمل
بظاهرها يلزم عدم العمل بالخبر الواحد لظنيته فينتج لو وجب العمل بالخبر الواحد لم يجز العمل به وما
يلزم من فرض وجوده عدمه نقيضه فهو باطل فالعمل بخبر الواحد باطل وفيه اولا ان اللازم من هذا التقرير
عدم العمل بالاثنين ايضا بل بمطلق ظواهر الكتاب اذ نقول لو وجب العمل بظواهر القران لوجب العمل
بهذه الظواهر ايضا ولو وجب العمل بهذه الظواهر لم يجز العمل بها وثانيا ان من اوجب العمل
بالخبر الواحد لم يوجبه الا في الفروع دون الاصول فلا يقول بوجوب العمل به لافادته الظن
مطلقا بل لافادته له اذا كان في الفروع حينئذ فلا يتم الاستدلال الذي ذكره اذ لا تتم قوله لوجب
العمل بظواهر الايات لانها وقعت في اصل كلي وهو المنع من العمل بالظن مطلقا **وثانيها**

جوازم

لو وجب العمل بظواهر الآيات

ادعاء

ادعاء السيد الاجماع على عدم جواز العمل به حيث قال ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف
ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية
يذهبون الى ان اخبار الاحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة
وقد ملاؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد
على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى بالعمل بالاخبار الاحاد
ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وخطره انتهى والجواب
عنها اولا بانه لا يمكن الخصم الاستدلال به لكونه خبرا واحدا وثانيا انه معارض بادعاء الشيخ و
العلامة الاجماع ولا اشكال ان الثاني لتعدد الناقل يرجح على الاول لوحدته وثالثا بانه لم يسمع دعوى
الاجماع والضرورة اذ لم يعلم خلافه مع انا نعلم ان معظم اصحابنا المتقدمين على السيد يعملون بخبر
الواحد ورابعا انا نسلم ان الخبر الواحد لا يفيد الا الظن وانه لا يجوز العمل بالظن اذا امكن تحصيل
العلم وذلك مجمع عليه بين الاصحاب والسيد لما كان يقطع بتمكنه في عصره من تحصيل العلم فادعى ما ادعاه
ويدل عليه ما اورده على نفسه في بعض كلامه حيث قال فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شيء
تعولون في الفقه كله فاجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذهب ائمتنا فيه بالاخبار
المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعله الاقل نعول فيه على اجماع الامامية انتهى ولا ريب ان فقد
من علم معظم الفقه بالضرورة والاجماع امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل
العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا اشكال فيه ولا نزاع واما في زمان السيد
فلقربه بزمان المعصوم وعدم تعدد الفقهاء بحيث يتعذر الاطلاع على اقوالهم فيمكن العلم بالاحكام
اما بالتواتر او القراين او الاجماع وبما ذكر ثبت حجية خبر الواحد وجواز التعبد به وقد تجاوزنا
ههنا من حد هذا الكتاب واطلنا الكلام فيه بقدر ما يسعه الوقت ولا نقتصر زيادة كلام في غرضنا
عند الايجاب الملال **تتميم** لما كان المناط في العمل بالاخبار هو افادة الظن وهي يتفاوت بتفاوت
العوارض فاشترطوا للعمل بها شروطا بعضها يتعلق بالرواية واكثرها بالراوي اما الاول فاشتراط الاول

عدم وجود معارض اقوى منها وجهه ظ **والثاني** عدم مخالفته لعمل الاصحاب فلو حصل القطع
بحصول القطع بان جميعهم متفقون على حكم ورد الخبر واحد على خلافه فيجب تاويله ان امكن والا طرحه
لان بعد حصول ذلك القطع يحصل القطع بالحكم ايضا والخبر الواحد لا يفيد الا الظن والقطع يقدم على
الظن قطعا وقد يشترط ايضا وجودها في احد الكتب المعتبرة والظاهر ان هذا الشرط انما هو لاجل ان
الاخبار الصحاح الذي يتداول بين اصحابنا هي الموجودة فيها وغيرها مجهول الحال او معلوم الضعف
والا فلو وجدنا حديث متصلا بالمعصوم وكان الوسائط بيننا وبينه عدولا صحيحا فلا مانع من جواز
العمل به لحصول التبيين **واما الخاص** فامور الاول العقل وجهه ظ الثاني البلوغ للاجماع على عدم قبول
رواية الصبي وان كان مميزا ولفقد ما يدل على جواز العمل بروايته فان ادلة جواز العمل بالاحاد
لا يدل عليه اما عدم دلالة الادلة العقلية فظ واما الاجماع فلانه لم يثبت الا في اخبار البالغين
ولم ينقل فيما اطلعنا عليه ما يدل على قبولهم خبر الصبي والعمل به واما الاخبار وايات النفر والكتمان
والوقاية فلانها ظاهرة في غير الصبيان لما فيها من الامر والوعيد واما اية التبيين فلانها يدل على
عدم وجوب التثبت في خبر غير الفاسق وهو اما بالرد او القبول ولما لم يحتمل كونه ادون من الفاسق
لانه يعلم انه لو كذب اثم بخلاف غير البالغ لانه عرف عدم حرمة الكذب عليه لعلمه بانه غير مكلف
بسوط مطلقا ولا يخفى انه لا يدل على عدم قبول خبر غير البالغ مطلقا اذ قد يحصل الظن بصدقه بالمعاشرة
المفيدة للظن باجتنابه عن الكذب قيل لو لم يقبل روايته لزم ان لا تقبل شهادته لانه احتيط
في الشهادة ما لم يحتط في الرواية مع انه ذهب اكثر اصحابنا الى قبول شهادته في الجراح والقتل
بالشروط المعروفة قلنا قبول شهادته فيما ذكر خارج بالنصوص على انه قال والدي العلامة
دام ظله العالي ان منصب الرواية اعظم اذ الثابت منها شرع عام في بني ادم ومضمونها
يستمر الى انقراض العالم هذا ونقل من بعض العامة القول بالقبول في المميز قياسا على جواز الاقتداء
به ولا يخفى ضعفه وان سلم صحة القياس لمنع الحكم في المقيس عليه ولوجود الفارق كما يعلم من تاملهم
في القدوة **الثالث** الرشد فلا يقبل رواية السفيه ووجهه ظ **الرابع** الاسلام فلا يقبل

رواية الكافر وان كان من اهل القبلة لوجهين احدهما الاجماع وثانيهما قوله تع ان جاءكم فاسق
فان الكافر فاسق بالعرف المتقدم الذي هو عرف الشارع لان الفسق فيه هو الخروج عن طاعة الله
ويدل عليه الاستقراء والايات الكثيرة كقوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الفاسقون
وجه الدلالة من وجهين الاول ان الكفار لم يحكموا بما انزل الله والثاني انه سبحانه جعل من لم
يحكم بما انزل الله كافرا في قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وكقوله تع انهم
كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون وقوله سبحانه ذلك بانهم كفروا بالله ورسوله والله
لا يهدي القوم الفاسقين وقوله سبحانه قل انفقوا طوعا او كرها لن يتقبل منكم انكم كنتم قوما فاسقين
وما منعهم ان تقبل منهم نفقاتهم الا انهم كفروا بالله ورسوله الاية الى غير ذلك واذا ثبت ان الكافر
فاسق في عرف الشارع فيكون الاية شاملة له ايضا لوجوب حمل كلام الشارع على عرفه لا على العرف المتاخر
وقيل لو حمل الفاسق في الاية على ما يراد في العرف المتاخر وهو المسلم المرتكب لاحدى الكبائر او المصر
على الصغائر يدل بمفهوم الموافقة على عدم قبول روايته لانه اذا لم يكن خبر المسلم الفاسق مقبولا
لزم ان لا يكون خبر الكافر مقبولا بطريق اولى وفيه نظر **الخامس** الضبط بمعنى ان يكون ذكره راجحا
على سهوه بل لا يعرض له السهو الا نادرا فان من يعرض له السهو كثيرا وان كان سهوه اقل من ضبطه
لا يحصل بخبره ظن يعتد به والدليل على اشتراطه هو الاجماع **السادس** هو التحرز عن الكذب ويدل
على اعتباره اية التثبت فان الكاذب فاسق قطعا وعدم حصول الظن بخبره لو لم يكن ثقة
ثم المشهور اعتبار شرطين اخرين **احدهما** الايمان والحق عدم اشتراطه وفاقا للشيخ وهو مختار والدي
العلامة دام ظله العالي وهو الظاهر من بعض المتاخرين وذهب اكثر المتاخرين الى اشتراطه لنا
وجهان الاول انه ثبت حجية الخبر الواحد وجواز العمل به مطلقا فالاصل عدم الاشتراط الى ان يثبت
الا ما دل عليه الدليل ولا دليل يدل على اشتراطه وما تمسكوا به غير ناهض كما نذكره **الثاني** عمل
الطائفة بما رواه غير الطائفة المحقة من فرق الشيعة كالفطحية والناووسية والواقفية
وغيرهم كما يظهر من تتبع كتب الاصحاب وادعى الكشي الاجماع على العمل برواية عبد الله بن بكير

مع كونه فطحيا قال الحجة عبد الله بن بكير ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم واقروا له بالفقه
وانا اعتمد على روايته وان كان مذهبه فاسدا وروايات ابان بن عثمان مع كونه ناووسيا
قال ان العصابة اجمعت على تصحيح ما يصح عن ابان بن عثمان والاقرار له بالفقه فالاقرب عندي
قبول روايته وان كان فاسد المذهب للاجماع المذكور وكذا ادعى العلامة الاجماع على العمل
برواياته قال في الخلاصة عند ذكر ابان والاقرب عندي قبول روايته وان كان فاسد المذهب
للاجماع المذكور وظاهر الشيخ ايضا في العدة ادعاء الاجماع على العمل بروايات ابن بكير ومما يدل على
علمهم برواياته رواية الاجلة عنه كابن ابي عمير وصفوان وغيرهما احتج القائلون باشتراط الايمان باية التثبت
فان غير المؤمن فاسق لما عرفته من ان الفسق هو الخروج عن الطاعة فيندرج في عموم الاية
وتحج عليهم والدي العلامة دام ظله العالي بان الاية لنا لا علينا لانه تعالى امر بالتثبت عند خبر الفاسق
وهو الفحص والتفتيش حتى يظهر الصدق او الكذب وهو كما يكون من حال المخبر بان يستعلم كيفيته من
مخالطيه او القرائن الخارجية فكذا يكون من حال الخبر بان يستعلم حاله في الصدق او الكذب فان
ظهر انه ثقة متحرز عن الكذب يظن بصدق الخبر لدلالة التبين وهو المطلوب وتخصيص التبين بالاول
لا دليل عليه وثانيهما العدالة وهي على ما فسرها العلامة وجماعة ممن تاخر عنه ملكة في النفس تمنعها من فعل بلغ
الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة ولا ريب في كون هذه الملكة عدالة واما
كونها تمام او الشايع من العدالة حيث اعتبرها محل نظر ولم اجد عليه شاهدا وقولهم يعرف العدالة
بعد التوبة بينا في كونها ملكة بل قولهم يعود بفعل كبيرة واما صحيحة ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام حيث
قال وتعرف باجتناب الكبائر لا يدل على كونها ملكة لان المراد بالملكة هي الكيفية الراسخة التي تمنع
زوالها عادة ولا دلالة في الحديث على الرسوخ اصلا وايضا لو كانت ملكة لزم الحرج والعسر لان
حصولها لا يكون الا لاوحدي من الناس في الدهر غاية الاناة والاحتياج الى العادل عام للاشتراك كل
طائفة من كل فرقة من سكان البر والبحر وايضا لو كانت ملكة لما امكن الاطلاع عليها لانهم رجحوا
انها تعرف اما بالصحبة المتاكدة او التواتر او التزكية ومع جميع الخبرين الى الاول لا يحصل

والصحبة

والصحبة المتاكدة لا توجب الاطلاع على الملكة لاحتمال ان يستر فسقه من مصاحبه لئلا يطلع عليه
كما يتفق كثيرا اما فلان الظاهر ان العادل الذي اعتبره الشارع في كثير من المواضع هو ان يكون من
اهل الصلاح ظاهرا راغبا في المستحبات ولم يظهر لمن عاشره معاشرة باطنية فسقه فسقا بانا لم
نشاهد ارتكابه الكبائر ولا اصراره على الصغائر سواء كان ذلك ملكة له او محافظة وان فعل
شيئا من ذلك يظهر من ساعته الندم ويظهر آثار الخجالة في وجهه اذا عرفت هذا فاعلم ان المشهور بين
المتاخرين هو اشتراط العدالة في قبول الرواية وذهب الشيخ الى ان من دان بالحق ولكن كان
مخطيا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرجا فيها فان ذلك
لا يوجب طرح خبره ويجوز العمل به والى هذا مال والدي العلامة دام ظله العالي وهو مختار
بعض المتاخرين وهو الحق لنا التمسك بعدم الاشتراط وشهادة الشيخ بقبول الطائفة اخبار جماعة هذه
صفتهم وحصول الظن بصدقه اذا كان متحرجا عن الكذب وحصول التبين المامور به في الاية
حجتهم على الاشتراط اية التثبت وقد عرفت جوابه واما قول المحقق ودعوى التحرز عن الكذب مع
ظهور الفسق مستبعد لمخالفته الوجدان والمشاهدة فانا نرى كثيرا ممن يجتنب عن كل ما الحرام
انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرهما وكذلك كثيرا ممن هو متبتل بانواع الفسوق
لا يستخف بكتاب الله وساير شعائره فكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام
ثم الحرية والذكورة والعدد والبصر والاكثار من رواية الحديث والعلم بالفقه والعربية ومعنى
الحديث وكون الراوي معروف النسب وعدم القرابة والعداوة ليست من الشروط قطعا للاصل وعمل
الصحابة ومن بعدهم بعادل على عدم اشتراط بعضها نص بخصوصه وههنا مسائل لا بد لنا ان نشير
اليها المسئلة الاولى هل الحاصل في الراوي وجود الشرائط ام عدمها فيه تفصيل فالاصل فيه
العقل والبلوغ والرشد لان متتبع كتب الاخبار والرجال يعطي العلم بانهم لا يروون الا عن عاقل
بالغ رشيد ولا يوجد حديثا اسند الى مجنون او صبي او سفيه فاذا وجد حديث لم يعلم
عقل راويه او بلوغه او رشده يجب الحكم بها لان الاصل هو الحكم على الشيء بالغالب ما في الاسلام

والتحرز عن الكذب والعدالة فان امكن بعد التامل الحكم باصالة احد الطرفين ولكن التحقيق
انه اذا وجد حديث لم يعلم اسلام راويها وعدالته لا يحكم باحد الطرفين بل يبقى انه مجهول
الحال المسئلة الثانية المعتبر في شرايط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل وجمهور فقد قبل من
زال اتصافه بالشروط بعد اتصافه بها ما رواه قبل الاختلال ويرد ما روي بعده وبعكس من
عكس حاله ان عرف انه في اي الوقتين رواه وان لم يعرف فيكون مجهولا فيكون حكمه حكمه وههنا
اشكال وهو ان كثيرا من الرجال كانوا اهل الحق ثم رجعوا الى الخلاف او بالعكس والقوم يعتمدون على
رواياتهم ويقبلونها مع الشك في وقت الاداء والجواب عنه والتوجيه لعلامة دام ظله بان الاعتماد
والقبول ان كان من الاقلين فلا يعبأ به وان كان من الاكثرين وكان المراد من الاعتماد
الوثاقة فلا اشكال لان اكثر هؤلاء رواياتهم من الموثقات وان كان مرادهم منه الصحة
فنقول قدماء القوم لما كانوا مطلعين على حقيقة الامر لقرب عهدهم الى هؤلاء فيمكن انهم اطلعوا
على ان التحمل من هؤلاء او النقل من اصولهم كان قبل اختلاطهم او بعد استقامتهم المسئلة الثالثة
في طريق معرفة اتصاف الراوي بالشروط وطريق معرفة اتصافه بالبلوغ والعقل والرشد
والايمان والاسلام ظاهر واما الطريق معرفة ضبطه فبان يذكر اشياء كثيرة مرة بعد اخرى
من غير تغيير يختلف به المعنى وان يعتبر روايته بروايات الثقات المشهورين بالضبط والاتقان
فان وافقهم غالبا ولو في المعنى عرف انه ضابط والا علم اختلاله وكذا باشتهاره به وبشهادة
علماء الرجال بضبطه والحق ان توثيق علماء الرجال من غير نص على الضبط يثبته ايضا لان قولهم
ثقة من الوثوق ولا وثوق بمن لا ضبط له واما معرفة التحرز عن الكذب فلما كان لازما لمعرفة
عدالته فلنذكر طريق معرفتها تبعا للقوم فنقول يعرف عدالة الراوي اما بالاختبار بالصحبة والمعاشرة
او بالاشتهار بين اهل الحديث والعلم وشهادة القراين مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء
وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل او بالتزكية ثم معرفة عدالة الرواة
في زماننا هذا بالطريق الاول متعذر بل في اكثر الازمنة واما بالطريق الثاني فلا يتيسر

الى بق

الرابع

بلغ

الا معرفة قليل منهم ككتابنا ومشايخنا المشهورين فالطريق الذي يعرف به عدالتهم منحصر في الطريق الاخير
ثم كلما يمكن المعرفة بالطريق الثاني فلا نزاع فيه ولا يتعلق بحث عليه واما الطريق الاخير فلا نزاع ايضا
في امكان المعرفة وثبوت العدالة به وانما النزاع فيه في مقامين الاول في ان عدالة الرواة هل تثبت
بتزكية الواحد ام لا والثاني في انها هل تثبت بهذه التزكية التي صدرت من اصحاب الرجال وارباب الجرح والتعديل
حيث اطلقوا القول فيها ولم يصرحوا بالسبب او لا تثبت فههنا مقامان المقام الاول في انها هل تثبت
بتزكية الواحد ام لا وقد اختلف فيه فذهب الاكثر الى الاول وجماعة من المحققين الى الثاني وهو مختار الاستاذ
العلامة دام ظله ثم ان كثيرا منهم بنوا ذلك على ان التزكية خبر او شهادة فعلى الاول يكتفى بالواحد دون الثاني
وقال بعض من تقدم علينا ان هذا البناء فاسد اذ ليس التزكية من باب الخبر المصطلح الذي هو واحد من
الادلة الاربعة ولا دليل على كفاية الواحد في ساير اقسام الخبر ولا دليل على كونها من باب الشهادة
لعدم صدق تعريفها عليه اقول والحق معه اما اولا فلانه اذا ثبت انها من باب الرواية فيكون بعض
افرادها من باب الخبر المصطلح كما اذا روى واحد او بالرواية عن الامام الدالة على تعديل كما وقع
في كتب الجرح والتعديل كثيرا فيكون الواحد كافيا وبضميمة عدم القائل بالفصل تثبت الكفاية في جميع الموارد واما
ثانيا فلان بعض ادلة جواز العمل بالواحد يدل على جوازه في جميع اقسام الخبر هذا واحتج من قال بعدم
الاكتفاء بالواحد بوجوه اقواها وجهان الاول انها شهادة فيجب التعدد والثاني ان الخبر والشهادة يشتركان في الاخبار عن العلم
وينفردان في ان المخبر عنه ان كان عاما لا يختص بمعين فهو الخبر وان كان لمعين فهو الشهادة ولا ريب في ان
التزكية من قبيل الثاني وفيه اولا انه لا وجه لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما لانه قد يكون خاصا ايضا كاخبار
زيد بمجيء ولده من السفر واخباره بموت عمرو وبوجود خالد في مكة وورد روايات كثيرة من هذا القبيل ايضا
كخبر المنزلة وما ورد عنهم انه قال الحسين مني وانا من حسين وساير الاخبار الواردة في كيفية صفاته
تعالى والواردة في معراج النبي وفي بيان نعيم الجنة وعذاب النار وفي الاخبار عن قصص بعض الانبياء
الماضين وفي كيفية شهادة الحسين الى غير ذلك وثانيا انه لو كانت شهادة لا يجب التعدد ايضا نظرا
الى الاكتفاء بالواحد في بعض الشهادة ورد نقض بانه يجب التعدد في الشهادة بالاجماع خرج ما خرج بدليل

وليست بخبر

خارجي فيجب في الباقي معارض بانه ثبت جواز العمل بخبر الواحد شهادة كان او غير شهادة خرج
بعض الشهادات بالاجماع فيجوز العمل في الباقي وثالثا ان الشهادة لابد وان يكون مستندها العلم
القطعي والعلم بالعدالة ممتنع عادة وغاية ما يتصور هو الظن كما لا يخفى ورابعا ان التزكية لو كانت شهادة
لما يمكن الحكم بعدالة الرواة ولا يجوز الحكم بخط الشاهد وكتابته وخاتمه فضلا عما نقل من خطه بوسائط
كثيرة ولم يكن عليه خاتمه فان قيل قد تواتر ان كلام كتب ارباب الرجال من تاليف من نسب اليه
فيكون بحكم حكم قوله قلنا تواتر ذلك ليس انفع من ان يقول كلامهم ان ذلك خطي مع انهم جوزوا ان
الشاهد لو قال هذا خطي وامن التذوير لكن لم يكن مضمون الشهادة في ذهنه لم يقبل ولا شك
ان اصحاب الرجال لو كانوا موجودين لم يكن في ذهنهم عدالة جميع من زكوه اجمع جميع من جرحوه والثاني
ان مقتضى اعتبار العدالة تحصيل العلم بها وهو اما بالصحبة المتاكدة او بالاشتهار وانما اكتفي بالعدلين
لانه تقوم مقامه شرعا فغير ذلك ساقط عن الاعتبار الا بدليل وفيه انه ان اريد باعتبار تحصيل العلم العلم (اعتبار حصول العلم)
القطعي فممنوع كيف وكل ما جعل طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن بها وشهادة العدلين ايضا
يرجع بالاخرة الى الصحبة المفيدة للظن وان اريد به حصول الظن فهو مسلم والظن يحصل بتزكية
العدل الواحد ايضا فعدم الاكتفاء به ودعوى الزيادة لابد له من دليل والاصل عدمه واحتج
من قال بثبوتها به بوجوه الاول انه لو لم يكتف به في التعديل لزم مزية الفرع الرواية ويكتفى فيها بالواحد (على الاصل لانه فرع ح)
واجيب بالتزام ذلك ولا منع فيه ولا بد لنفيه من دليل مع ان مزية الفرع على الاصل ثابت في تعديل الشاهد
فان بعض الحقوق يثبت بشهادة الواحد بل بالمرأة الواحدة في بعض الموارد مع ان تعديل كل منهما
يتوقف على عدلين ثم ضعف هذه الحجة ظاهر على المتامل وقال والدي المجدد دام ظله الشامخ في انيس
المجتهدين ان مرجع حجتهم الى القياس الذي يكون الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع دون العكس حتى
يثبت الحكم بطريق الاولوية ومثل هذا القياس لم يقل بحجيته احد من العامة فضلا عن الخاصة لانهم يشترطون
في حجيته المساواة بين الفرع والاصل في الحكم وهنا ليس كذلك الثاني ان مفهوم اية التثبت يدل على
عموم قبول خبر الواحد اذا كان عدلا وتزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت

صح صحيح

عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به واجيب عنه بان المراد بالفاسق في الآية من له صفة الفسق
في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو يتوقف على العلم بالعدالة فمنطوق الآية يدل
على توقف قبول الخبر على العلم بالعدالة وحصوله موقوف على احد الامور الثلثة وواحد منها
اعني العدلين وان لم يفد العلم الا انه قائم مقامه شرعا وخبر الواحد لا يفيد العلم لا عقلا ولا شرعا
فلو دل مفهومها على عموم قبول خبر الواحد وان كان في معرفة العدالة يلزم التناقض بين المفهوم والمنطوق
لان مقتضى المفهوم وهو قبول خبر الواحد في معرفة العدالة عدم اشتراط العلم بالعدالة اذ لا شبهة في
ان خبر الواحد لا يفيد العلم ومقتضى المنطوق خلافه كما عرفت فلا بد من حمل المفهوم على ارادة الاخبار
بما سوى العدالة حتى يندفع التناقض ويرد على هذا الجواب اولا انه لو توقف قبول الخبر على العلم بالعدالة
لزم عدم قبول خبر اصلا اذ شيء من الطرق الثلثة لا يفيد العلم اما الصحبة والاشتهار فمعلوم فانه كثيرا
يظهر فسق من اشتهر بالعدالة او لم يظهر فسقه مع الصحبة كما مر واما العدلان فلانه يرجع ايضا بالاخرة
الى خبر الواحد وليس هو ايضا لا يفيد العلم وثانيا انه لو كان المراد بالفاسق في الآية الفاسق الواقعي لزم
قبول خبر من ظن فسقه كما لا يخفى وهو باطل اجماعا وعلى هذا فيجب ان يكون المراد بالفاسق من ثبت له
الفسق شرعا والثبوت الشرعي اعم من العلم والظن فان الظن في الشرعيات قائم مقام العلم وبعد ذلك
فلا تناقض بين المفهوم والمنطوق ويصح الاستدلال به **الثالث** انه لو لم يكف الواحد لم يمكن
الحكم بعدالة الاكثر وقبول روايته لان علماء الرجال الذين وصلت الينا كتبهم في هذا الزمان
كلهم ناقلون تعديل اكثر الرواة عن غيرهم ومع توافق الاثنين منهم على التعديل لا ينفع في الحكم بالعدالة
الا اذا ثبت ان مذهب كل منهما عدم الاكتفاء في التزكية بالواحد مع ان الظاهر خلافه فان العلامة
صرح في كتبه الاصولية بالاكتفاء بالواحد وصرح ان الظاهر من افراد العلامة وقال بعضهم بان
الذي يستفاد من كلام الكشي والنجاشي والشيخ وابن طاوس وغيرهم اعتقادهم في الجرح والتعديل
على النقل من الواحد ويمكن ان يجاب عنه بمثل ما ذكروه في مسئلة اطلاق الجرح والتعديل اجمالا في
وما ذكرنا في تقرير الحجتين ومن ان المحتاج ان بناء هذا الاختلاف على ان التزكية من الرواية او الشهادة

وان

وان كونه من الرواية اظهر فظهر ان الترجيح مع من اكتفى بالواحد وهو الاقرب عندي نعم لما كان
مرجع اكثر الاحكام الشرعية على ذلك الاصل فلو لم يتخلف فيه عن محل الاتفاق لكان الى الاحتياط اقرب
ثم الجرح كالتعديل فيما ذكرنا قطعا **المقام الثاني** في انه هل يكفي الاطلاق في الجرح والتعديل ام لا اختلفوا
فيه على اقوال ثالثها الكفاية في التعديل دون الجرح واليه ذهب العلامة في المبادي ورابعها عكسه وخامسها
كفايته ان صدر من العالم بالاسباب وعدمها ان صدر من غير العالم بها وسادسها كفايته لو علم اتفاق
مذهب المعدل والجارح والمعتبر فيما يتحقق به العدالة والاخلال وذهب والدي دام ظله العالي الى انه يكفي
الاطلاق من الثقة العالم اذا علم اتفاق مذهب من يريد العمل بقوله فيما يتحقق به العدالة والجرح او كان في
مقام الشهادة لحاكم تزكية مكلفين بحكمهم وعلم اختلاف اسبابهما ولا يكفي بدون ذلك وهذا هو الحق اما
كفاية الاطلاق مع علم الاتفاق فظاهرة واما من كان في مقام الشهادة وكان عالما بالخلاف فلما افاده والدي
دام ظله وهو ان الثقة العالم الورع المطلع على سر اشتراط العدالة واختلاف الناس فيها وفي اسبابها واسباب
الجرح اذا صنف كتابا في تعديل الرجال وجرحهم لان يكون مرجعا للعلماء وهداية لمن يعرف التعديل
او الجرح من سبب لم يكن سببا عند كثير ممن يرجع الى كتابه وكان عالما بذلك ومع ذلك اكتفى فيهما با
لاطلاق كان مدلسا وهو قادح في عدالته والقول بانه قد يبني الجرح والتعديل على اعتقاده فيما يراه
جرحا وتعديلا مردود بانه يجوز في مقام الاجتهاد والفتوى لمن يستفتيه ويقلده او في مقام الشهادة
لمن يريد العمل بقوله مع علمه باتفاقهما فيما يتحقق به العدالة والجرح لا في مقام الشهادة لجم غفير من الناس
مختلفين فيما يتحقق به العدالة والجرح كما هو شان علماء الرجال فان تعديلهم وجرحهم من باب [illegible]
ويعتقدون ان ما ذكروه حجة لمن ياتي بعدهم من العلماء والمحدثين ويعلمون انهم يلتزمون العمل
بقولهم مع اختلاف ارائهم في اسباب الجرح والتعديل وعدم جواز التقليد لهم لكونهم من اهل الاجتهاد
مكلفين بما اقتضت ارائهم في اسباب الجرح والتعديل فلو ذكروا جلا ادخروا سببا وقع الخلاف في
سببيته ولم يذكروه بل اكتفوا بالاطلاق لزم التدليس ان اعتقدوا حجيته ولزم المحض عن الاسباب
لان قولهم بالاطلاق لا يعلم منه اسبابهما فان قيل بما لا يعرف المعدل والجارح الخلاف او لم يخطر ببالهما

والاخبار ؟

الاخبار للعلماء ؟

توهم لا اهل العلم الاكلا
او علم الفائدة في اقوالهم
وتصانيفهم ان يعتقدوا
عدم حجيته ولزومه ؟

فلا تدليس قلنا لا يجري ذلك في امثال الفحول علماء الرجال لانهم عالمون بالخلاف في الاسباب عارفون
بحقيقة الحال بل هو يجري في حق العامي احتج الاول بان المعدل او الجارح ان كان من ذوي البصائر لم يكن
معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وجوابه انه مع اختلاف العلماء في معنى العدالة والجرح وعدد
الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله بنى كلامه على مذهبه نعم يتم لو لم يقع الاختلاف في العدالة
والجرح اصلا وتمسك الثاني بان كلا من اسباب الجرح والتعديل مختلف فلا بد من بيانها وجوابه
ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة او لم يكن في مقام الشهادة واستدل الثالث بوجهين احدهما ان اسباب الجرح
مختلف دون العدالة وجوابه يعرف مما عرفت فان العدالة تابع للجرح فاختلافها ترك ما هو موجب له **وثانيهما** ان العدالة
بمنزلة وجود مجموع يفتقر الى اجتماع اجزاء وشرائط يتعذر ضبطها او يتعسر والجرح بمنزلة عدم له يكفي
فيه انتفاء شيء من الاجزاء او الشروط وجوابه ان كثرة الاجزاء او الشرائط لا ينفع في دفع بحث اختلاف
الاسباب وحجة الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الاعتماد برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل
كذلك لكثرة التسامح في العدالة وجوابه انه قد عرفت وقوع الاختلاف في اسباب الجرح فانه يحتمل ان لا
يكون ما علمه كبيرة كبيرة عند غيره وحجة الخامس والسادس ظاهرة وجوابهما الظاهر **المسئلة الرابعة**
اذا تعارض الجرح والتعديل فذهب الاكثر الى تقديم الجرح مطلقا وبعضهم الى انه يجب المصير الى المرجحات
الخارجية وفصل ثالث فقال ان عين الجارح السبب ونفيه المعدل فيجب التقديم بالترجيح والا فيقدم
الجرح استدل الاول بان المعدل يخبر عما ظهر من حاله ويشهد بانه لم يعلم منه فسقا والجارح يخبر عن
الامر الخفي عنه فتقديم قوله جمع بين الجرح والتعديل لانه يوجب صدقهما وتقديم قول المعدل يوجب كذب
الجارح والجمع اولى مهما امكن لان تكذيب المعدل خلاف الظ وفيه اولا انه لا يتم فيما اذا اخبر كل واحد
منهما عن العلم كما اذا قال الجارح انا علمت انه ترك صلوة الصبح في يوم كذا لاني كنت ملازما له
وقال المعدل اني شاهدت فعلها فانه لا يمكن الجمع فيجب طرح احدهما وثانيا انه لا يمكن الجمع بين قوليهما
على ما هو المشهور من معنى العدالة والمذهب الاكثر اعني الملكة ومما يعتبر في الاخبار عنها اعني العلم او
الظن فانه يصير معنى قول المعدل على هذا اني علمت او ظننت وجود الملكة له ومعنى قول الجارح اني علمت

او ظننت

او الاخبار بالجمع كبيرة لا يجوز لهم تقليدهم

او ظننت عدم وجودها له وظ انه لا يمكن الجمع بينهما نعم يتجه ذلك على ما ذكرنا من معناها او معنى
قول المعدل اني علمت او ظننت انه راغب في المستحبات متصف بالصلاح ظاهرا ولم اعلم ارتكابه للكبائر
ولا اصراره على الصغائر واخبر الصاحبون له بانا لم نشاهد منه كبيرة ولا اصرارا على صغيرة مع شدة
المعاشرة ومعنى قول الجارح اني علمت او ظننت ارتكابه كبيرة او اصراره على صغيرة ومعلوم انه يمكن الجمع
واحتج الثاني بانه لا دليل على اعتبار مثل هذا الرجحان اي الجمع بين القولين وفيه انه ان سلم امكانه
الجمع مطلقا او بتفسير العدالة بما ذكرنا فلا وجه لعدم اعتبار هذا الرجحان اذ لا يكون ح بين القولين
تعارض في الواقع والحقيقة فيجب تصديق كل منهما لانه اخبار عدل بشيء فلا يجوز تكذيبه وتمسك الثالث
على رجحان الجرح فيما لم يعين السبب بما احتج به الاول لا يصح على المشهور من معنى العدالة ثم اذا عرفت ما
ذكرنا يظهر لك انه لو فسرت العدالة بما فسرناه فالصحيح من الاقوال ثالثها ولو فسرت بالملكة فخيرها اوسطها
والدليل ظاهر مما ذكر **المسئلة الخامسة** حكم الحاكم بشهادة رجل كعمل العالم بروايته تعديل له ووجهه ظ و
قد نقل عليه الاجماع ايضا وتركهما ليس جرحا مع الامكان لوجود معارض او فقد شرط اخر غير العدالة واما رواية العدل عنه
فالاقوى انها ليست تعديلا له ووجهه ايضا ظ واذا قال العدل حدثني عدل فلا يكفي ذلك في تعديله اذ لا بد للمجتهد
من الفحص عن جميع ما يحتمل ان يكون معارضا للترجيح فيطلب على ظنه عدمه وهو لا يعرف ذلك العدل حتى يتفحص
عن حاله ولا يلزم من ذلك التدليس لاحتمال ان يكون القائل في مقام الاجتهاد دون الشهادة وعلى هذا فلا
يكفي وصف بعض الفقهاء رواية بالصحة في العمل بها بل لا بد من المراجعة حتى يظهر حقيقة الحال مع انه قال
والدي العلامة دام ظله العالي في حاشية المجتهدين انا لم نستأمر الى اسانيد بعض الروايات التي حكم بصحتها
بعض الاصحاب بالصحة فوجدناها غالطة لما ذكروه **المسئلة السادسة** الرواة الذين لم يعدلوا ولم يجرحوا
اكثر عنهم الرواية مشايخنا المتقدمين وفقهائنا المتاخرين بحيث صاروا معروفين مشهورين يحكم
بعدالتهم وصحة اخبارهم لو لم يكن فيها غيرها دال لغيرهم وقال والدي دام ظله ان الظ ان عدم تعرضهم
لتعديلهم لعدم افتقارهم اليه لاستشهاد حالهم بينهم في العدالة والجلالة وان لم يصيروا معروفين مشهورين
ولكن روى عنهم بعض مشايخنا المشهورين وفقهائنا المتقدمين المعروفين كالصدوق والكليني

وتحمل على حجية الرجوع الى المرجح ثم اذا اعلم ان وفيه انا احتججنا به على الاول

والشيخين وغيرهم فالظاهر دلالته على كونهم حسنا وشيخا للاجازة لان التتبع يعطي الظن الغالب بانهم
لا يروي عن غير امامي او امامي ضعيف غاية الضعف وان لم يرو عنهم شاذا بل يروي عنهم ساير الرواة
الذين يحتاجون الى التعديل والجرح وتحقيق حالهم فلا بد لهم من حسن ايضا ووجهه ظ وان لم يرو عنهم شاذا
بحيث يعرفون ويشتهرون من هذه الجهة ولم ينص عليهم بالتوثيق ولكن كثر عليهم المدح والثناء
مشهورين معروفين من تلك الجهة كابراهيم بن هاشم القمي وعلي بن حنيس وامثالهم فالظاهر كما افاده والدي
دام ظله حصول الظن القوي بصحة اخبارهم وعدالتهم **المسئلة السابعة** من رواتنا جماعة نقل في حقهم
الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم وهم على ما نقل عن الكشي ثمانية عشر نفرا ستة منهم من اصحاب ابي جعفر وابي
عبد الله عليهم السلام وهم زرارة بن اعين ومعروف بن خربوذ وبريد وابو بصير الاسدي والفضيل بن
يسار ومحمد بن مسلم وستة من اصحاب ابي عبد الله وهم جميل بن دراج وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن
بكير وحماد بن عيسى وحماد بن عثمان وابان بن عثمان وستة من اصحاب ابي ابراهيم وابي الحسن الرضا وهم
يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى ومحمد بن ابي عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب
واحمد بن محمد بن ابي نصر ثم هذه العبارة التي نقل في حقهم وهي انهم ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما
يصح عنهم فسرت بثلثة تفسيرات احدها ان كل خبر اتصل سنده باحد هؤلاء وكان السند اليه
صحيحا فهو صحيح يجوز اسناده الى المعصوم وان لم يعلم عدالة من يروي هو عنه حتى لو كان فاسقا
او مجهولا كان ما نقله صحيحا الى المعصوم وثانيها ان كل خبر اتصل سنده الى احدهم وهو اسنده
الى غيره فهو صحيح ان لم يعرض بعد ذلك مانع والمطلوب انه في اسناده الحديث الى الغير صادق فهو
يكون كناية عن تحقق الاجماع على عدالة هؤلاء ووثاقتهم **وثالثها** ما نقل عن بعض المتاخرين وهو
ان المراد بالاجماع المذكور ان ما صح عن هؤلاء المذكورين بطريق صحيح من الاحاد اجمعوا على العمل
من غير احتياج الى ان يكون محفوفا بالقراين بخلاف باقي الاحاد فان في العمل بها ذا لم يكن محفوفا
خلاف ولعل الاخير اشد دلالة على قبول رواياتهم من الاولين كما لا يخفى ثم اورد على الاول انه لو
كان المراد ذلك ينبغي ان لا يتوقف في مراسيل ابن ابي عمير من هذا الوجه ولا حاجة الى توهم

انه

انه لا يرسل الا عن ثقة وكذلك لم يحسن من الشيخ رد رواية ابن المغيرة بالارسال مع انه قد وقع منه
في الاستبصار وعلى **الثاني** انه لو كان المراد ذلك فلا وجه لتخصيص جمع بذلك بل هذا اشتراك بين الثقات
جميعا كالفضل بن شاذان وعلي ابن الحسن بن فضال وحميد بن شعيب الصيرفي ونظائرهم ولا يخفى ان
الظاهر بل المتيقن هو التفسير الاول وان كان الاخير ايضا وجه واما الثاني فلا وجه له اصلا اذ ليس في
العبارة لهذا المعنى عين ولا اثر فانه لو كان المراد ذلك لكان الاجماع منعقدا على تعديلهم وتصحيح
تصحيح خبر يصح انه منهم فان وجب حمل العبارة على ما يفهم منها ويدل عليه وجب حمل تلك العبارة
على الاول وان لم يجب فهو امر اخر مخالف للاجماع الضروري القطعي واما ما اورد على الاول فهو
مدفوع بانه يمكن ان يكون التوقف لاجل التوقف في الاجماع المنقول بالاحاد **المسئلة الثامنة** هل يقبل
خبر مجهول الحال ام لا والمراد به من لم يعلم تحقق الشرايط فيه كلا او بعضا والحق عدم قبوله وفاقا للاكثر
خلافا لجماعة لنا ان القبول مشروط بالشروط المذكورة كما ثبت فما لم يعلم تحققها لا يعلم وجوب انتفاء
الشروط مانع عن القبول ولا يحصل العلم بالشي ما لم يحصل العلم بانتفاء مانعه وانه لا يفيد الظن لاستواء
صدقه وكذبه بل ربما لم يعلم تحرجه عن الكذب وان عدم التحرج عن الكذب اكثر من التحرج والمجهول يحمل على الفرد
الغالب احتج المخالف بوجوه اقويها وجهان **احدهما** اية التثبت حيث جعل وجوب مشروطا بالفسق فاذا انتفى
الشرط انتفى المشروط اعني الايجاب ولا مجال حينئذ بانه الفسق مانع القبول والعلم بالشي يتوقف على العلم بانتفاء
المانع وثانيا بان مجهول الحال حكمه حكم عادم الشرط لما عرفت فلم ينتف الشرط حتى ينتفي المشروط **وثانيهما**
قبول شهادة المجهول في تذكية الحيوان وطهارة المحل واباحة المال وامثالها وجوابه ما افاده والدي
العلامة دام ظله العالي وهو ان هذه المواضع موافقة للاصل فلو قطع النظر عنها لكان الحكم فيها ايضا التذكية
والطهارة والاباحة ولذا لا يسمع شهادته في نجاسة الماء وحرمة المال وامثالها ولو سمع في بعضها يكون
خارجا بالنص **المسئلة التاسعة** الايمان والعدالة وان لم يكونا شرطين للقبول على ما عرفت ولكن لا ريب في
انهما يوجبان قوة الرواية ورجحانها وتظهر الفائدة حين التعارض فانه يقدم خبر العدل على غيره
وان تحقق فيه الشرايط المعتبرة المذكورة **الفصل الثالث** في تقسيم الخبر الى ساير اقسامه فنقول انهم

الحديث باعتبار احوال وصفات تعرض له الى اقسام كثيرة منها اصول ومنها فروع تلحقها كلا او بعضا اما
الاصول فاربعة الاول الصحيح وهو باصطلاح المتاخرين ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل الثقة
الامامي عن مثله في جميع الطبقات ان تعددت وقد يطلق باصطلاح المتقدمين على ما اقترن بما يوجب
الوثوق بصدوره واعتضد بما يقتضي الاعتماد عليه اما بوجوده في كثير من الاصول الاربعمائة التي نقلوها
عن مشايخهم او بتكرره في اصل او اصلين بطرق مختلفة واما باندراجه في احد الكتب التي عرضت على الائمة
واثنوا على مؤلفها او بوروده عن احد الجماعة التي اجمعوا على تصديقهم وتصحيح ما يصح عنهم او العمل بها
او باخذه من الكتب التي اعتمد السلف عليها سواء كان مؤلفها من الامامية او لم يكن وجعل الشيخ
في العدة من علامة صحة الاخبار على ما نقل عنه والذي للعلامة دام ظله العالي في [illegible] المجتهدين موافقتها
لادلة العقل او النص لكتاب اما خصوصه او عمومه او دليله او معناه او صريحه او فحواه او للسنة
المقطوع بها او لما اجمعت الفرقة عليه الثاني الحسن وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل امامي ممدوح
بما ليس نصا في التوثيق في كل مراتبه او بعضها مع وثاقة الباقين وقد يطلق على ما كان سليم الطريق عما
ينافي ما مر وان صار مع ذلك مقطوعا او مرسلا الثالث الموثق وهو ما اتصل سنده الى المعصوم
بنقل غير امامي مع نص الامامية على توثيقه في كل الطبقات او بعضها مع ايمان الباقين وثاقتهم وقد
يسمى قويا والقوي قد يطلق على مروي الامامي غير الممدوح ولا المذموم الرابع الضعيف وهو ما لا يجمع
فيه شروط احد الثلثة فيشتمل ما في طريقه غير امامي مجروح بالكذب او فسق اخر او ممدوح بغير التوثيق
او مسكوت عنهما واما امامي مجروح بالكذب او فسق اخر او مسكوت عنه والمسكوت عنه مذهبا مع كونه
مذموما بالكذب او فسق اخر او ممدوحا بغير التوثيق والمسكوت عنه مطلقا وربما يخص الاخير باسم
المجهول والامر فيه هين لكونه قسما من الضعيف خصوصا بهذا الاسم لمناسبته له بل لا يمتنع اطلاق
المجهول على بعض اخر من اقسام الضعيف ثم لكل واحد من الانواع الاربعة درجات مختلفة تظهر
فائدتها في مقام التعارض والترجيح واما الفروع فكثيرة منها ما يشترك فيه الانواع الاربعة ومنها
ما يختص بالضعيف اما المشترك فتسعة عشر الاول المسند وهو ما اتصل سنده بالمعصوم بان يكون

على الخبر الذي كان سليم الطريق من الطعن بما ينافي الامر وان اعتراه مع ذلك ارسال او قطع ح

كل

كل واحد من الرواة اخذه ممن هو فوقه حتى يصل الى المعصوم من غير سقوط واحد منهم الثاني المتصل ويسمى
الموصول ايضا وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عمن فوقه بقراءة او اجازة او غير ذلك سواء رفع الى المعصوم
كذلك او وقف على غيره فهو اعم من الاول مطلقا وربما خص عند الاطلاق بما اتصل سنده الى المعصوم او الصحابي
الثالث المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم بالاسناد المتصل او المنقطع سواء كان قولا او فعلا او تقريرا
صريحا او في حكم صريح وهو اعم من الاول مطلقا ومن الثاني من وجه الرابع المعنعن وهو ما يقال في سنده
فلان عن فلان الخ من غير بيان التحديث والاخبار والسماع وبذلك يظهر وجه تسميته معنعنا وهو اعم
من كل من الثلثة المذكورة الخامس المعلق وهو ما حذف واحد او اكثر من اول سنده والمحذوف فيه كالمعلوم
اذا عرف من جهة الراوي كما فعله الصدوق والشيخ من تعليق الاحاديث وذكر اسانيدها في اخر الكتاب وهو مباين
للاولين واعم من وجه من الثانيين السادس المفرد وهو ما انفرد به راويه عن جميع الرواة ويسمى الافراد
المطلق او انفرد به اهل بلدة كالكوفة او طايفة من اهل بلد او واحد من اهل الفقه ويسمى بالافراد النسبي
وهو اعم من وجه من الخمسة المذكورة السابع المدرج وهو الذي ادرج فيه كلام بعض الرواة فيظن انه منه
وهو ايضا اعم من وجه من الستة المذكورة الثامن المشهور وهو ما شاع عند اهل الحديث بان نقله منهم رواة
كثيرون وعندهم وعند غيرهم كحديث انما الاعمال بالنيات او عند غيرهم ولم يكن له اصل عندهم
وقال بعض العلماء اربعة احاديث تدور على الالسن وليس لها اصل الاول من بشرني بخروج اذار بشرته بالجنة
الثاني من اذى ذميا فانا خصيمه يوم القيمة الثالث يوم نحركم يوم صومكم الرابع للسائل حق وان جاء على فرس
وهو اعم من وجه من السبعة المتقدمة التاسع الغريب وهو اما غريب اسنادا ومتنا معا وهو ما تفرد برواية
متنه واحد او اسنادا فقط وهو ما عرف متنه عن جماعة من الصحابة ومن في حكمهم وانفرد واحد بروايته عن
غيرهم او متنا فقط وهو الحديث المفرد الذي اشتهر فرواه عن تفرد به جماعة كثيرة وقيل منه حديث انما الاعمال
بالنيات لانه تفرد به من الصحابة عمر ثم تفرد به عنه علقمة ثم تفرد به عن علقمة محمد بن ابراهيم ثم تفرد به
يحيى بن سعيد وتعدد روايته بعده حتى قيل انه رواه عن يحيى بن سعيد وهو بالاطلاق اعم من وجه
من الثمانية السابقة واما على التفصيل فما كان غريبا اسنادا ومتنا فهو اعم من وجه من الخمسة الاولى و

اكثر من مائتي نفس وحكي عن ابي اسماعيل الهروي انه كتبه من سبعمائة طريق عن يحيى ابن سعيد ره

واخص مطلقا من السادس ومباين للثامن وما كان غريبا اسنادا فهو ايضا اعم من وجه من الخمسة
الاولى والسابع ولكنه مباين للسادس والثامن وما كان غريبا متنا فهو ايضا اعم من وجه من
الخمسة والسابع ولكنه اخص مطلقا من السادس والثامن **العاشر** المصحف ويقال له المحرف
والتصحيف اما بالبصر او بالسمع وكل منهما اما في الاسناد كتصحيف بريد بيزيد وتصحيف عاصم الاحول بواصل
الاحدب واما في المتن كحديث من صام رمضان واتبعه ستا من شوال صحفه بعضهم بالشين
المعجمة فقراه شيئا وقد يكون التصحيف في المعنى ايضا كما حكي عن ابي موسى محمد بن المثنى العنزي
انه قال نحن قوم لنا شرف نحن من عنزة صلى الينا رسول الله صلى الله عليه وآله يريد بذلك ما روي انه صلى
الى عنزة وهي حربة نصب بين يديه سترة فتوهم انه صلى الى قبيلتهم بني عنزة وهو تصحيف معنوي
وهو اعم من وجه من التسعة المتقدمة **الحادي عشر** العالي سندا وهو ما قلت وسائطه مع اتصاله
ويسعى اليه للبعد عن الخلل بقلة الوسائط اذ ما من راو من رجال الاسناد الا والخطا جائز
عليه فكلما كثرت الوسائط وطال السند كثرت مظان التجويز وكلما قلت قلت والمراتب متفاوتة
في ذلك فما قرب الى المعصوم اعلى مما بعد عنه والغالب ان ما يروى عن معصوم متاخر اعلى
من متقدم واشرف العلو قرب الاسناد الى المعصوم ثم من ائمة الحديث ويسمى الاول علوا مطلقا
والثاني علوا نسبيا وكان طلب العلو سنة عند السلف وقد كانوا يرحلون الى المشايخ في اقصى
البلاد طلبا لذلك وهو اعم من وجه من غير الثاني والخامس واخص مطلقا من الثاني ومباين
للخامس **الثاني عشر** الشاذ وقد يقال له النادر وهو ما كان مخالفا لما رواه الاكثر ويقال له المنكر
اذا كان راويه غير ثقة وربما يطلق على المرسل بما اصلا وهو اعم من وجه من جميع الاقسام
المتقدمة **الثالث عشر** المسلسل وهو ما تتابع رجال اسناده كلا او بعضا على امر كالاسم نحو
محمد عن محمد او الاباء نحو فلان عن ابيه عن ابيه عن ابيه الخ او الكنى او الالقاب او الانساب
او البلدان او الصنائع او الامراض وقد يجتمع في المسلسل القول مع الفعل كالمسلسل بالمصافحة
والمشابكة واطعام الطعام وقد يكون التسلسل بقول كل واحد منهم سمعت او سمعت والله وانبانا

كثيرة

كثيرة ولا فايدة يعتد بها في ذكرها اذ ليس له مدخل في قبول الحديث ورده وانما هو فن من فنون
الرواية وهو ايضا اعم من وجه من الاقسام المتقدمة **الرابع عشر** المزيد وهو ما زاد على غيره من الاحاديث
المروية في معناه والزيادة اما في المتن بان يروى فيه كلمة زايدة يتضمن معنى لا يستفاد من غيره او في
السند كان يرويه بعضهم باسناد مشتمل على ثلثة رجال معينين مثلا فيرويه المزيد باربعة وهو ايضا
اعم من وجه من الاقسام المذكورة **الخامس عشر** المختلف وهو ما خالف غيره ظاهرا وهو ايضا اعم من وجه مما تقدم
عليه **السادس عشر** الناسخ وهو ما دل على رفع حكم شرعي سابق وهو ايضا اعم من وجه مما تقدم عليه **السابع عشر**
المنسوخ وهو ما رفع حكمه الشرعي بدليل شرعي متاخر عنه وهو ايضا اعم من وجه من الاقسام المتقدمة وطريق
معرفة الحديثين اما بالنص مثل قوله صلى الله عليه وآله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها او التاريخ فان المتاخر
منهما يكون ناسخا للمتقدم او الاجماع كحديث قتل شارب الخمر في الرابعة **الثامن عشر** الغريب لفظا وهو ما اشتمل
على لفظ غامض بعيد عن الفهم كما في حديث عبد الرحمن في طريق العامة [illegible] وفي حديث [illegible]
من طريقهم [illegible] وهو ايضا اعم من وجه مما سبق عليه **التاسع عشر** وهو ما تلقوه بالقبول والعمل
بالمضمون سواء [illegible] كحديث عمر بن حنظلة في حال المتخاصمين وهو ايضا اعم من وجه مما سبق عليه
واما المختص بالضعيف **الاول** الموقوف ويقال له الاثر ايضا وهو ما روي عن مصاحب المعصوم من قول او
فعل او غيرهما متصلا او منقطعا سنده اليه او غيره وهو مباين للمسند والمرفوع اعم من وجه من البواقي **الثاني**
المنقطع ويقال له المقطوع ايضا وهو ما روي عن التابعي اي مصاحب اصحاب المعصومين متصلا او منقطعا
وهو مباين ايضا للمسند والمرفوع واخص من الموقوف واعم من وجه من البواقي وقد يطلق على ما لم يتصل
اسناده بالمعصوم على اي وجه كان وعلى ذلك فيتفاوت نسبته الى بعض الاقسام المذكورة **الثالث**
المرسل وهو ما حذف من اخر اسناده واحد او اكثر او ذكر الواسطة مبهمة وقد يطلق على ما رواه عن
المعصوم من لم يدركه بواسطة نسيها او تركها عمدا او سهوا وهو مباين للمسند والمتصل والعالي
سندا بكلا معنييه واعم من وجه من البواقي على معناه الاول واخص من المرفوع ومباين للموقوف
والمقطوع واعم من وجه من البواقي على معناه الثاني **الرابع** المعضل وهو ما حذف من اسناده

اكثر من واحد وهو مباين للمسند والمتصل اخص من المرسل اعم من وجه من البواقي **الخامس** المعلل
وهو ما فيه سبب خفي قادح فيه وظاهره السلامة كتغير الراوي ومخالفته لصريح العقل والحس وللاستحسان
لا ولو للايهام النافية وهو اعم من وجه من جميع ما تقدم عليه **السادس** المدلس وهو ان يروي عن
عاصره ما لم يسمعه منه على وجه يوهم انه سمعه منه لا على وجه كان نصا على انه سمعه منه والا لكان كاذبا لا مدلسا
وربما لم يسقط المدلس شيخه الذي اخبره لكن يسقط من بعده رجلا ضعيفا ليحسن الحديث وقد يقع التدليس
في الشخص بان يسميه او يكنيه باسم او كنية غير معروفين بهما او ينسبه الى بلد او قبيلة غير معروفين او يصفه
بما لا يعرف به كيلا يعرف امره وذلك مذموم جدا وهو ايضا اعم من وجه من الاقسام المتقدمة **السابع**
المقلوب وهو حديث ورد عن راو فيروى عن غيره ليرغب فيه كما اذا رواه محمد بن قيس فيروى عن محمد بن ... ليرغب فيه
مسلم وقد يقع القلب في كل الطريق وقد يقع من بعض العلماء لامتحان بعض آخر وقد يقع في المتن
ولا يعرفه الا الماهر وهو اعم من وجه من جميع الاقسام المتقدمة **الثامن** الموضوع المختلق وهو ما وضعه
الراوي وهو شر اقسام الضعيف ولا يحل روايته الا مبين حاله ويعرف الوضع باقرار واضعه او شهادة
من يوثق به وهو ايضا اعم من وجه منها وههنا مسائل **الاولى** لا كلام في حجية الصحيح وكونه مؤسسا للحكم
وقد يحكم بحجية الموثق ايضا واما الحسن فالحق كما افاده والدي العلامة قدس الله ظله ان سبب الحسن ان كان
ما يظهر منه التثبت وحصول الظن المعتبر بالوثاقة فمقبول والا فلا لان التبين اذا كان موجبا افاد
الوثاقة توجب التثبت وحصول الظن بالصدق فيجب قبوله وان لم يفدها لم يحصل التثبت فيجب ولا
يجوز القبول لاقتضاء ان التبين اذا افاد الوثاقة لكان الخبر صحيحا لا ثالثا لقول المشترط في الصحة كون السبب
نصا فيها ولا يكفي مجرد الظهور والاستنباط واما الضعيف فلا كلام في عدم حجيته نعم وقع الخلاف
في جابر حجية الضعيف بعمل الاصحاب حتى جعله بعض المتاخرين اقوى من الصحيح واحوج عنه بالقبول واستبعده
الثاني من ان كلا من الضعيف والعمل ليس بحجة منفردا فكيف يحصل من اقترانهما الحجية ويدفعه
ما مر في المتواتر وحاصله ان حكم الكل غير حكم اجزائه فان بعض القرائن الموجبة للتثبت لا يجوز
العمل به وكذا لانتفاء الدليل وكذا خبر الفاسق واذا انضم الاول بالثاني فيجوز العمل للآية

التثبت واستدل القايل بحجيته بان عمل الاصحاب يستلزم التثبت والعثور على كونه معتمدا عليه فتجب
قبوله ولا يخفى ان المراد بالتثبت ان كان تثبت الاصحاب فلا يفيد اذ ظاهر الآية وجوبه على من يريد
ان يعمل بالنبأ وان كان مطلق التثبت ففي حصوله تردد ويدفع بادي النظر العدم لجواز ان يكون عملهم
ناشيا من اجتهاد لا يعمل به من يريد العمل نعم الظاهر انه اذا علم ان عملهم لاجل قرائن في الخبر فالظاهر حصول
التثبت لان امثال عدول اصحابنا لا يعملون لشيء ما لم يظهر لهم وجه حجيته والحاصل ان الاصحاب الذين
اذا عملوا بمضمون خبر ضعيف اما ذكروا دليلا او لا فعلى الاول اما الدليل المذكور ذلك الضعيف وغيره
وذلك الغير اما حجة او لا فعلى الدليل اذا كان مذكورا وكان هو الخبر الضعيف فلا ظاهر حصول التثبت
وان كان غيره او لم يكن الدليل مذكورا ففي حصوله نظر لما مر ثم الظاهر عدم ايضا جواز العمل بالضعيف الذي
كان في سنده واحد من اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه وكان سبب الضعيف حاصلا بعده لحصول التبين
وبجهة **الثانية** الحق جواز العمل بالضعيف في المستحبات والمكروهات والمواعظ والقصص للاخبار
المستفيضة المعتبرة الدالة على ان من بلغه شيء من الثواب ففعله له اجره وان لم يكن كما مع اعتضادها
بالشهرة القوية واورد عليه بان الثابت من الاخبار جواز العمل اذ اروي الثواب لا اذا روي
اصل العمل فلا يثبت العموم وبان الثواب كما يترتب على المستحب يترتب على الواجب ايضا فلا وجه
للتخصيص والجواب عن الاول ان رواية اصل العمل لا ينفك عن امر الشارع وهو يستلزم الثواب وعن
الثاني ان الاجماع اخرج الواجب وقد يجاب عنه بان الثواب يدل على رجحان الفعل ولا دلالة
له بالحديث الثلث على فساد في تركه وفيه انه وان لم يدل على الفساد وحده ولكنه يدل على الواجب
الذي هو في ضمنه دلالة الجنس على نوعه والعام على افراده احتج المانع بوجوب التثبت في خبر الفاسق
واجاب عنه والدي العلامة قدس الله ظله العالي بحصوله بالاخبار المعاضدة بعمل المعظم وبان
اللازم عند تعارض العامين والخاصين من وجه تخصيص اضعفهما بالاقوى ولا ريب في ان
القوة للاخبار للاستفاضة واعتضادها بالشهرة القوية ويمكن ان يجاب ايضا بان العمل حقيقة
ليس بخبر الفاسق بل بالاخبار المذكورة **الثالثة** هل يجوز العمل بالمرسل ام لا قيل بالاول وقيل بالثاني

وغيرها من الاحكام بحيث تذكر
لا شك ان هذا الفعل الذي
تضمن الحديث استحبابه
فيه خطر الجزم اذ لا يعتقد فعل
شرعها ولا يصير مشار الاستحباب
الثواب الا اذا فعله المكلف
بقصد القربة ولاحظ رجحان
فعله شرعا فان الاعمال بالنيات
وفعله على هذا الوجه مردد

وفصل ثالث فقال بالقبول اذا كان معاضدا بدليل اخر وان كان من الاكثر ورابع فصل اذا علم
ان المرسل لا يروي الا عن ثقة وبعد ما علم اعتبار الشروط المذكورة في الراوي في قبول روايته
يظهر فساد القول الاول واستدل عليه بوجوه الاول اجماع الصحابة على قبوله وجوابه منعه لم يثبت
والقضايا المحكية لا تثبته لو سلمت لا يثبته الثاني ان رواية العدل عمن سكت تعديل له لانه
لو روى عن غير عدل ولم يبين حاله لكان ملبسا وهو ينافي العدالة وجوابه اولا منع كونه تعديلا
لانه يمكن ان ينساه او لم يعلمه بعينه فارسل عنه ولا يلزم العبث لصلاحيته للتائيد وثانيا انه
مع كونه مفيدا لا يرجع الى شهادة العدل على عدالة المجهول وقد علمت ما فيه وثالثا بانه
لا يفيد الا القبول اذا كان المرسل عدلا فلا يفيد المطلق الثالث ان اسناد الحديث الى المعصوم يستلزم اعتقاد
صدقه لان اسناد ما هو الكذب عنده اليه ۳ وجوابه هو الجواب عن الثاني ثانيا وثالثا واما الثالث
فيبتني على انه هل يقبل الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ام لا وقد عرفت تحقيقه واما الرابع فالتمسك به
عليه وجوابه ان حصول العلم المذكور من الاستقراء غير ممكن ومن الاخبار يرجع الى تعديل المجهول
ومما ذكر ظهر ان القوة للقول الثاني نعم الظاهر كما مر في الضعيف قبوله اذا كان الارسال ممن اجمعت
العصابة على تصحيح ما يصح عنه او من بعده لم يكن قبله موجب للرد وليس ذلك لدلالة الاجماع
على تعديل من سكت عنه حتى يرجع الى تعديل المجهول فانه يقبل بعد الخبر ولو علم فسق المخبر بل
يجابه التبين والتثبت كما لا يخفى ۲ ~~وكذا في المنجبر بعمل الاصحاب الذي~~

الفصل الرابع في فوايد متفرقة

~~كان دليلهم ذلك كما عرفته~~ **الفايدة الاولى** يجوز نقل الحديث بالمعنى للعارف مع تساويهما في الجلاء
والخفاء خلافا لبعض العامة لنا بعد الاجماع وجوه الاول صحيحة ابن مسلم عن ابي عبد الله
قال قلت له اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والثاني
انا نعلم بالضرورة ان الصحابة الذين رووا عن الرسول هذه الاخبار ما كانوا يكتبونها في المجلس
ولا كانوا يكررون عليها بحيث يصير محفوظة لهم ومن المعلوم ان بقاء تلك الالفاظ على انفسها
بحيث لا يتغير منها شيء متعذر فنعلم من ذلك اقتصارهم على حفظ المعنى دون اللفظ الثالث ان ذلك

هو

[Margin notes: الثالث — ۳ منا في العدالة ولا يثبت ان حدث عن العدل كاذب عند العدل — بلغ — وكذا في المنجبر بعمل الاصحاب الذي كان دليلهم ذلك كما مر]

هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشايع ايضا بناؤه في المحاورات
على طريقة العرف والعادة فان المقصود فيهما من المتكلم هو تفهيم المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ احتج
المخالف بوجهين احدهما قوله رحم الله امرءا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى
من هو افقه منه وجوابه ان من ادى تمام معنى الكلام الذي سمعه يصدق عليه انه اداه كما سمعه وان كان
بغير لفظه كما يوصف كل من الشاهد والمترجم بانه مؤد كما سمع وثانيهما ان فتح هذا الباب يؤدي الى اختلال
بمقصود الحديث لاختلاف العلماء في معاني الالفاظ والتسامح في الاستنباط فالنقل في كل مرة يوجب تغييرا
ما حتى يحصل تغير كثير فيتغير المقصود بالكلية وجوابه انه خروج عن المتنازع فيه **الفايدة الثانية** اذا روى ثقة
خبرا وفسره بتفسير فالاكثر على لزوم حمله عليه ان كان الخبر مجملا وكان التفسير احد محامله وعلى لزوم العمل بالظاهر ان
كان ظاهرا في معنى وحمله على غيره والظاهر ما اختاره والدي العلامة دام ظله وهو عدم حجية قوله في التعيين
لامكان ان يكون حمله عن رايه الا انه يصلح تاييدا في الصورة الاولى لما لم يكن له معارض يكون ترجيحا
بخلاف الثانية لوجود معارض اقوى **الفايدة الثالثة** اذا روى اثنان او جماعة ممن تقبل روايتهم
خبرا وانفرد احدهم بزيادة لم يخالف المزيد عليه فان تعدد المجلس او اشتبه قبلت الزيادة اذ المقتضي
لها موجود والمعارض مفقود اذ ليس الا امساك الاخر عن الزيادة وهو غير موجب لنفيها وان اتحد فان
كان تاركوا الزيادة متعددا لا يجوز غفلتهم عما يضبطه الواحد او كان تاركها اشد ضبطا من راويها لم تقبل
الزيادة وحملت رواية راويها على سهوه او على انه قد سمعها من غير المعصوم وتوهم انه قد سمعها منه والا
تقبل كما مر **الفايدة الرابعة** لابد للراوي من مستند يصح لاجله الرواية وهو في الرواية عن المعصوم ظاهر
معروف واما عن الراوي فله وجوه سبعة ذكرها والدي الماجد دام ظله في الكتابين اولها واعلاها وهو
السماع من الشيخ والدال عليه معلوم **وثانيها** القراءة عليه بشرط ان يعلم منه الاعتراف بمضمونه ويسمى عرضا
وحجيته واضحة والفاظه قرات على فلان وقد اقر به او اخبرنا بمضمونه ويسمى عرضا وحدثنا قراءة
عليه وامثالها وقد يحذف القيد فيكون اللفظ مجازا **وثالثها** الاجازة وهي اخبار اجمالي بامور معلومة
مامون عليها من الغلط والتصحيف وصورتها ان يقول الشيخ اجزت لك ان تروي عني ما قرات علي او ما

[Margin note: مسموعاتي]

علي او ما قرأ غيرك علي بحضورك او تروي عني الكتاب الفلاني او ما صح عندك انه من مسموعاتي والحق الكتاب
الفلاني او مسموعاتي لجميع الامة الموجودين ورابعها المناولة وهي اما مجردة من الاجازة وهي ان يناوله
كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او يقرؤه الشيخ على الطالب حديثا من اوله وحديثا
من وسطه وحديثا من اخره ثم يعين المجموع او يدفع الطالب اليه كتابا فيتامله ويعيده اليه ويقول هذا سماعي
او روايتي فاروه عني وخامسها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لشخص بخطه او ياذن لثقة ان يكتبه او كتبت الكتاب
الفلاني سماعي فان اقتصر على ذلك كان كتابة مجردة عن الاجازة وان زاد عليه اروه عني ونحوه او كتب اجزت لك
ان تروي عني ما صح عندك انه من مسموعاتي كان كتابة مقرونة بها وسادسها الاعلام وهو ان يعلم الشيخ الطالب
ان هذا الكتاب او الحديث سماعه مقتصرا عليه وسابعها الوجادة وهي ان يجد شخص رواية بخط راويها
فيقول وجدت او قرأت بخط فلان او في كتاب بخطه عن فلان الاصل الثاني في فعل المعصوم وفيه فصول

الفصل الاول فعل المعصوم حجة لكونه من السنة فيشترك الامة معه فيه وهو معنى التاسي به ولا بد اولا من بيان
الصور المتصورة في افعاله ثم بيان حكم كل منها فنقول ما يصدر عنه من الافعال اما يعلم انها طبيعية او يعلم
خصوصيته بها او لا يعلم شيء منهما ثم الاخير اما يعلم انه بيان لنص مجمل او لا فان علم فاما يعلم انه بيان لمجمل علم
او لمجمل لم يعلم وان لم يعلم انه بيان فاما يعلم وجهه من الوجوب او الندب او الاباحة فهذه صور سبع لا بد لنا
من بيان حكم كل منها فالصورة الاولى وهي ان يعلم ان ما صدر عنه طبيعي فحكمه الاباحة له وللامة ولا خلاف فيه الصورة
الثانية وهي ان يعلم انه مخصوص به فحكمه انه لا يشاركه فيه الامة ولا خلاف فيه ايضا الصورة الثالثة
وهي ان يعلم انه بيان لمجمل علم وجهه من كونه عادة او عبادة واجبة او مستحبة وحكمه حكم المبين ان عاما فعاما
وان خاصا فخاصا ان واجبا فواجبا او مستحبا فمستحبا او مباحا فمباحا وجهة الصورة الرابعة
وهي ان يعلم انه بيان لمجمل لم يعلم وجهه من كونه عادة او عبادة او علم كونه عبادة ولم يعلم جهته من الوجوب
وغيره وحكمها لم يعلم جهته كما ياتي والصورة الخامسة وهي ان لم يعلم كونه بيانا ولكن علم جهته بيانا لمجمل
علم جهته من الوجوب او غيره وحكمه كما ذهب اليه اكثر المحققين ثبوت التاسي به لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر وجه الاستدلال انه يعلم منه ان التاسي لازم للايمان بالله ثم

بلغ

حكم

الواجب

الواجب واجب ولقوله سبحانه فاتبعوه واتبعوني يحببكم الله والاتباع يشمل الاتباع في الفعل الذي هو اتيان
به على الوجه الذي فعله ولقوله سبحانه ثم زوجناكها لكي لا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
ولو لا ثبوت التاسي للامة معه لما ادعى تزويجه الى ذلك وارد على الثلاثة بانها تدل على عموم وجوب التاسي
بمعنى وجوب كل ما فعله وعلم جهته علينا حتى المندوب والمباح فيلزم وجوبهما وقد يجاب عنه بان معنى
ذلك ولكن حمل الدليل الخارجي على عدم وجوب التاسي فيهما فخرجا عن عمومها ويكون التاسي في المندوب
ندبا وفي المباح جائزا وبان المفهوم منها مطلق طلب الاسوة الشامل للواجب والمستحب والتهديد باعتبار
احد جزئيه ولا يشمل الاسوة فيها الاسوة في المباح ويرد على الاول منهما ان معنى الاحتمال التاسي انه يجوز الاتيان
وتركه وحصل العدم ثبوت التاسي وكذا استحبابه فهذا الدليل الخارجي الدال على عدم ثبوت التاسي في المباح
والمندوب ان كان اقوى من جميع الادلة الدالة على ثبوته فيهما فيجب ان يحكم اولا بعدم ثبوته فيهما او ثبوته في
الواجب فقط مع ان من اجاب الجواب حكم بثبوته في الثلاثة وان لم يكن اقوى منه فيدل الجميع على وجوبه فيهما
ايضا ويكون الامر ادبا باقيا ويرد مثله على الثاني ايضا فالصواب ان يجاب بتسليم ان مقتضى الايات ذلك
ولا يلزم منه وجوب المندوب او المباح لان الوجوب تعلق بالتاسي دون الفعل والتاسي في المباح
يحصل بكل من الفعل والترك اما من الفعل والترك فلان تصحيحه بالاباحة تصريح بجواز الترك فتركه
تاس له ايضا فهذا الفعل يجوز فعله وتركه وهذا معنى المباح وهكذا نقول في المندوب ولا يلزم من ذلك
وجوبهما التخييري لان الواجب التخييري هو ان يكون كل فرد منه منظور الشارع من حيث يتعلق به الوجوب
وكان الكلي المشترك جزء حقيقته كل من افراده وغيرها وليس منه فلا تعلق للوجوب بالصوم الذي لا
يمكن وجوده الا في ضمن التيقظ والنوم مع ان شيئا منهما ليس واجبا وما نحن فيه ايضا كذلك هذا
وذهب بعضهم الى ان حكمه حكم ما لم يعلم جهته واستدل بانه لما جاز اختلاف تكليف النبي والامة
وعلم اختصاصه بخصائص فكل ما فعله يحتمل ان يكون منها والجواب عنه والدعي دام ظله في الحاشية
بان هذا الجواز بالنظر الى العقل واما الشرع فقد دل على عموم ثبوت التاسي بحيث يصح
به وبقي الباقي على الاصل والصورة السادسة وهي ان يتردد فيه انه من العادة او العبادة

بعده

بلغ

او يعلم كونه عبادة ولم يعلم جهته واختلف في حكمها الى خمسة مذاهب الاول انه الندب واليه ذهب
والدي العلامة دام ظله الثاني انه للاباحة وهو الظاهر من المبادي الثالث الوجوب والرابع
الوقف واليه ذهب الشيخ الخامس التفصيل بانه ان كان من السادسة فالجواز وان كان من السابعة
فالندب وهو الظاهر من التهذيب والاظهر هو الاول لان الفعل اذا كان مرددا بين الوجوب وسائر
الاحكام غير الحرمة يستحب فيه الاحتياط فهذا الفعل يكون عبادة مستحبة فان قيل الفعل فيما نحن فيه
يحتمل الحرمة ايضا لاحتمال كونه من الخصايص تخفيفا قلنا الفرد يحمل على الغالب والمشتركات اكثر من المختصات
وايضا مفاد ادلة عموم التاسي اشتراك الامة معه في جميع ما يفعل فيجب الحكم به الا مع الدليل لان الغالب
في فعله هو الواجب والمندوب كما صرح به بعضهم ويدل عليه ايضا ان الاكثر الافعال العبادات بعضها
ارجح من الاخر ولا شك ان المعصوم لا يفعل الا مع جهة الراجح فيكون فعله بالنسبة الى الاغلب محل يجب
ما لم يعلم اليه خروج الواجب بالاصل فيكون مندوبا احتج المبيح بان فعله لا يحرم ولا يكره والرجحان لم يثبت
قلنا ثبت بما ذكرنا تمسك الموجب بما اتيكم الرسول فخذوه قلنا المراد ما امركم لانه السابق الى الفهم
حيث قابله بقوله وما نهيكم ليلوح طرق النظم وهو اللايق بالفصاحة الواجب رعايتها في القران وبقوله
سلمنا ان الاتيان يطلق على الفعل لان المتبادر من اتيان الشيء اعطاوه له ولا يتاتي ذلك في الفعل
بل يتاتي في القول لانا نحفظه كانه اعطاناه وبقوله اتبعوني واتبعوه قلنا المتابعة في العبادة الفعل
عبارة عن فعل ما فعل على الوجه الذي فعل لاجل انه فعل فلا يظهر يلزم علينا الفعل على سبيل الوجوب الا
ان يعلم انه فعل على وجه الوجوب وبآية التاسي وجوابه كسابقه وبقوله فليحذر الذين يخالفون عن امره
قلنا اولا لا نسلم الاشتراك وثانيا انا نقول بتعين ارادة القول هنا بقرينة سبق ذكر الدعا الذي هو القول
الحمل على الجميع محال فعل المخالفة لان الجهة جزء الفعل وثالثا ان الامر هنا بمعنى المامور به وهو لا يكون
الا واجبا وليس الفعل الذي لم يعلم جهته واجبا لانه المفروض وبقوله اطيعوا الرسول قلنا انما
امتثال ما امر به وغير معلوم الجهة ليس مامورا به وبقوله لكيلا يكون على المؤمنين حرج قلنا اولا
ان اللازم منه تشريكهم معه في الافعال بمعنى ان كل ما هو واجب عليه فهو واجب عليهم وكل ما هو مباح

لم

له فهو مباح لهم وهكذا لا وجوب كل ما فعل عليهم وثانيا ان تزويج النبي لزوجة زيد انما كان معلوم
الجهة او لم يكن فان كان الاول فهو غير محل النزاع وان كان الثاني فلا يدل على خلاف المطلوب اذ حكم
تزويج ازواج الادعياء وبان الحمل على الوجوب احوط للامن من الاثم فيجب حمله عليه قلنا لا يجب الاحتياط
الا فيما ثبت وجوبه واستدل المتوقف بان فعله يحتمل ان يكون واحدا من الثلثة فلا يمكن الحكم بشيء منها
قلنا المساواة ممنوعة لما ذكر احتج المفصل على الاستحباب بانه يظهر قصد القربة بانه يظهر الرجحان فحكم به والمنع
من الترك زيادة لم يثبت والاصل عدمه وعلى الاباحة بانه ان لم يظهر بانه يظهر الجواز لبعد المعصية
وجوب الندب بالاصل قلنا ثبت الندب بما ذكر **الفصل الثاني** لا يتعارض الفعلان لانه انما يتم
مع التنافي وانما يتنافي الفعلان اذا تضادا او تناقضا وهما لا يتمان الا باتحاد الزمان ولا يمكن ان يقع
في زمان واحد فعلان يمكن تعارض احدهما للاخر لامتناع اجتماع النقيضين وما ذكره بعضهم من امكان
تعارضهما فيما اذا دل دليل على التكرار ثم فعل ما يناقض حكمه باطل لان التعارض ح بين الفعل وما دل
على التكرار لا بين الفعلين نعم يتعارض فعل المعصوم مع قوله ولتعارضهما ست وثلثون صورة
لانه اما ان يتقدم الفعل او يتاخر او يجهل الحال وعلى التقادير اما يدل دليل على التكرار او لا وعلى التقادير
اما يدل دليل على وجوب التاسي او لا وعلى التقادير اما ان يختص القول به او بالامة او يعمهما فتحصل الصور
الاربعة والعشرين الاولى والحاصل التي يتقدم الفعل او يتاخر من وقوع التعارض وعدمه يظهر بعد التامل
حكم المتعارضين ثم نسخ المتاخر للمتقدم او تخصيصه واما الصور الاثنى عشر التي يجهل الحال فيها
فستة منها التي لم يعلم وجوب التاسي فيها لا فائدة لنا للبحث عنها كما لا يخفى فبقيت صور ستة اخرى احدها
ان يدل الدليل على التكرار والتاسي وكان القول خاصا به ولا تعارض ح في حق الامة لوجوب العمل بالقول
عليهم واما في حقه فلا يمكن الحكم بنسخ احدهما الاخر ولا فائدة في تحقيقه وثانيها ان يكون القول خاصا بالامة
ولا تعارض ح في حقه واما في حق الامة فيقع التعارض واما حكمه فذهب بعضهم الى العمل بالفعل وبعضهم الى
العمل بالقول وبعضهم الى انه لا يمكن القطع باحد الطرفين واحتج الاول بان الفعل اقوى في الدلالة من القول لاشتماله على
من القول والثاني بعكسه والحق كما افاده والدي العلامة دام ظله انه على فرض تسليم واحد منهما لا مدخلية

لد في المكلان بعان كلالة احدهما على الاخر لا يدل على الاخر وعنده لا يصلح مرجحا للعمل به دون الاخر فالتخ
هو التوقف في الفتوى والاحتياط في العمل ثالثها ان يكون عاما لها وحكمه ظهر باسره رابعها وخامسها
ان لا يدل دليل على التكرار وعلم التاسي سواء كان القول خاصا به او بنا او عاما لها ونعرف حكمها مما مر
وان لم يترتب عليه فايدة بالنسبة الينا ايضا لان الفعل لا يجب علينا قطعا ومن اراد ان يطلع
على حكم جميع الصور المذكورة فلينظر الى هذا الجدول

	سقوط الفعل					سقوط القول					بجهل الحال			
	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]		[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]

الفصل الثالث

تصرف المعصوم في الامامة كالجهاد ولا يجوز مثله للمجتهد او بالقضاء كرفع الخصومة بين المتخاصمين او بالفتوى
والتبليغ كالعبادات ويجوز مثلها للمجتهد والامامة رياسة عامة في امور الدين والدنيا والقضاء ولاية
شرعية في الحكم لمعين ولموضعين باستيفاء الحق فالامامة مبدء القضاء وهو مبدء الحكم والحكم الزام احد المتنازعين
بما يقتضيه الاجتهاد لمصالح المعيشة والفتوى هي اخبار عن حكم الله في نفسه والفرق بينهما من وجوه احدها
ان الحكم انشاء خاص والفتوى اخبار وثانيها ان الحكم لما كان غايته قطع المنازعة لا يجوز نقضه لحاكم
اخر بل يجب ان ينفذه غيره من الحكام ما لم يخالف دليلا قطعيا والفتوى يجوز نقضها لمفت اخر ولا يجب على المستفتي تقليده
وثالثها ان الحكم في صورة لا يتعدى الى مثلها وان لم يتبدل المتنازعان والفتوى في صورة يعم جميع مثلها
وان تبدل المستفتي ثم انه قد يشتبه في بعض الموارد انه من الحكم او الفتوى وذكر بعضها والدي العلامة

دام

دام ظله في انفس المجتهدين ولا بد من التامل حتى يهتدي الى الحق الاصل الثالث في تقرير المعصوم وتقريره
حجة اذا لم يكن لتقية او لمصلحة اخرى ولم يتقدم الانكار ولم يعلم عدم النفع لان التقرير على الخطأ عليه
فالظاهر رضاه فيه وان ضم بالتقرير الاستبشار صار حجة اوضح فاذا فعل فعل بحضرته او في عصره وعلم به فاقره
عليه ولم ينكره دل على الجواز لفاعله ولغيره لان حكمه على الواحد حكمه على الجماعة الباب الثالث في الاجماع
وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففي تعريفه وهو على طريق العامة غير على طريق الخاصة فلنذكر اولا
تعريفه على الاول وثانيا على الثاني فنقول عرف الاجماع على طريق العامة بتعريفات كثيرة اقربها الى الصحة
ما ذكره الحاجبي وهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة في عصر على امر ان كان المراد بالاجماع المعرف الاجماع من
على ما ليس بديني ومنا ذكره والدي العلامة دام ظله العالي وهو انه اتفاق المجتهدين او اهل الحل والعقد
من هذه الامة في عصر على امر ديني ان كان المراد منه هو الاجماع على الامر الديني فقط والظاهر بعض ان احدهم
المراد هو الاول واما ما يتوهم من ان الاجماع المعرف في كتب الاصول من الادلة الشرعية والاول ليس منها ففيه نظر
والتقييد بالمجتهدين او اهل الحل والعقد لاخراج العامي فانه لا يعتبر وفاقا وان كان اللازم من ادلتهم اعتباره
ثم انه اورد عليهما بان في عصر اما يتعلق بالاتفاق او بالمجتهدين فعلى الاول يلزم المجتهدون على عصر فيهم بعد اتفاق
جميع مجتهدي هذه الامة في عصرهم وعلى الثاني يدخل في الحد ما لو كان المجتهدون في عصر اتفقوا ولم يكن اتفاقهم
في زمان واحد كما اذا اتفق مجتهد وعصر في عصر اخر فشا فيه مجتهد اخر فالفهم ويمكن ان يجاب اولا باختيار
الاول قوله يلزم المجتهدون على عصر قلنا نعم وتقييد الاتفاق بعصر دليل عليه وثانيا باختيار الثاني في القول
بان المتبادر من اتفاق مجتهدي عصر على قول اتفاقهم عليه مجتمعين وكذا المتبادر منه اتفاقهم عليه حين كونهم مجتهدين
فلا يصدق اتفاقهم عليه لو بعد كونهم بعض مجتهدي عصر اخر وثالثا باختيار ثالث وهو ان الجزء متعلق بكل منهما
على سبيل التنازع هذا ويرد عليهما انه يخرج من الحد اكثر الاجماعات المعتبرة عند العامة اما اولا فلان الامة
شاملة للعامة والخاصة وساير فرق الاسلام مع انهم لا يشترطون في الاجماع اتفاق مجتهدي الشيعة وغيرهم واما
ثانيا فلان المراد بالمجتهدين ان كان جميع المجتهدين في جميع العلوم كما هو مقتضى تعريفه بحيث يخرج كثير من
الاجماعات التي اعتبروها في الفقه مثلا لانهم لا يشترطون فيها اتفاق مجتهدي علم الكلام مثلا وهكذا وان كان

المراد منهم الفقهاء كما هو المتعارف المتبادر فيخرج منه كثير من الاجماعات التي اعتبروها في الكلام مثلا لانه لا
فيه اتفاق مجتهدي علم الفقه مثلا واما على طريقة الامامية فلما كان حجية الاجماع عندهم لكشفه عن قول المعصوم
فحقيقته اتفاق يكشف عن دخول قول المعصوم او اتفاق جمع يعلم به ان المتفق عليه صدر من رئيس الامة
وما قيل انه اتفاق رؤساء الدين في عصر على امر ديني غير صحيح **فصل** الحق امكان وقوعه اما امكان
وقوع الاجماع المعتبر عند العامة فلامكان اطلاع كل مجتهد على دليل الحكم فيعتقده ويتفق الآراء على ذلك فيتحقق
الاجماع واما امكان وقوع الاجماع المعتبر عند الخاصة فلان اتفاق الآراء المذكور يكشف عن دخول قول
المعصوم باحد الوجوه الثلثة الآتية فيحصل الاجماع احتج المخالف بوجهين احدهما ان الاتفاق لا بد له
من مستند والظني لا يصلح له لان العادة تحيل اتفاق الانظار المتباينة على امر واحد فتعين القاطع والعادة
تحيل عدم نقله فانه لو نقل لعلم عدمه وان نقل استغني به عن الاجماع والجواب ان الاتفاق عن كل منهما
اما عن الظني فلان العمل به لازم على كل مجتهد اذا لم يوجد معارض اقوى منه وبعد لزومه عليهم لا بد من اتفاق
الآراء عليه واما عن القطع فقط وعدم نقله لا يدل على عدمه سلمنا لما وجد ما هو اقوى منه استغني به عن نقله
ونقله لا يغني من الاجماع ولا يجعله غير مفيد لان تكثير الادلة له فائدة يعتني بها فانا كثيرا ما نرى انهم يتوافقون
في الاستدلال بالنص والاجماع سلمنا انه يغني من الاجماع ولكن ليس كلامنا ههنا في كون الاجماع مفيدا او غير
مفيد وثانيهما ان اتفاقهم فرع تساويهم في نقل الحكم اليهم وانتشارهم في الاقطار يمنع من ذلك والجواب ان
ذلك انما هو فيما لم يكن الجميع طالبا له ولم يكن ملتزما معينا انتشاره في الاقطار واما الاحكام الشرعية فالكل
تمتلق بمنطق السعي للاجتهاد في تحصيله وما اخذها معلوم وهو الكتاب والسنة وانتشارها في جميع الآفاق
فصل اذا ثبت وقوعه فهل هو حجة شرعية ام لا والاختلاف بين الخاصة والعامة في حجيته لا من شده انما
اختلف الفريقان في مدرك حجيته وفيما هو اجماع وحجة وههنا فوائد لا بد من ذكرها ثم نذكر بيان حجيته على طريقتنا
وذكر مدرك حجيته على طريقتهم **الاولى** في بيان موضع الخلاف بين الفريقين في الاجماع اعلم ان المخالفة بينهما
وقعت في موضعين **احدهما** في ماهية الاجماع وحقيقته **وثانيهما** في سبب حجيته اما الاول فلان ما يعلمه العامة
اجماعا ويعتبره ونحوهما يعلمه الخاصة اجماعا ويعتبرونه فان الثاني على ما مر هو اتفاق جميع العلماء والفرق

كاشف عن قول المعصوم فالكشف مأخوذ في مفهومه والاول مجرد اتفاق ع

تظهر في موضعين احدهما فيما لو خالف غير الناس فانه ليس باجماع عند العامة مطلقا واما عند الخاصة فاجماع
ان كشف عن قول المعصوم غير المعصوم في زمان غيبته وثانيهما فيما اتفق جميع العلماء الموجودين ولم يكشف
ذلك عن قوله فانه اجماع عند العامة لانكارهم وجود المعصوم دون الخاصة وبما ذكر يظهر ان الفرق بين الاجماعين
عموم من وجه فان الاجماع عند الخاصة اتفاق يكشف سواء كان اتفاق جميع المجتهدين اولا وعند العامة
اتفاق جميع المجتهدين سواء كشف ام لا واما الثاني فلان مدرك حجيته عند العامة هو الادلة العقلية والسمعية
الآتية وعند الخاصة هو دخول المعصوم فيه فدليل حجيته عند الخاصة امر داخل في حقيقته جزء لها وهو كشفه عن قول
الرئيس وعند العامة امر خارج عنها عارض لها **الثانية** هل يتصور المخالفة في حجية الاجماع ام لا فنقول
لا يمكن نفي حجية الاجماع على طريقة الخاصة بالمعنى المتبادر لانه اذا علم فيه العلم بدخول المعصوم واما بمعنى نفي
العلم بدخوله فيمكن عقلا ولكن ينفيه ما سنذكره في طريقة الكشف وكذا يمكن بمعنى انه اذا علم اشتماله على قول
المعصوم فيكون الحجية في قوله لا في الاجماع ولكن ستعرف جوابه واما الاجماع على طريقة العامة فلما هو
اتفاق جميع العلماء بحيث لا يشذ منهم نادر كما هو مختار بعضهم فلا يمكن نفي حجية ذلك الاجماع على قواعد الامامية
حيث يقولون بوجود المعصوم في كل عصر لانه اذا فرض اتفاق الجميع فيكون المعصوم ايضا منهم واما على قواعد
العامة فنفيها ممكن عقلا واما شرعا فينبغي ان يرجع الى الادلة التي ذكروها في حجيته فان تمت الادلة
فهو المتبع وان لم يتم فنحكم بعدم حجيته وقيل هو اتفاق العلماء مع عدم قدح مخالفة النادر كما هو مذهب بعض
آخر ولا يلزم القول بحجية ذلك الاجماع على شيء من القاعدتين اما على قواعدنا فلاحتمال الا ان يكون ذلك
النادر هو المعصوم واما على قواعدهم فظاهر بل يجب الرجوع الى الادلة الدالة على حجيته **الثالثة** قد ظهر لك مما مر
لك من تضاعيف عباراتنا ان ما نسب الينا بعض مخالفينا من القول بعدم حجية الاجماع ليس الا افتراء محضا بل هو من
حيث صدوره منه صدق لان ما يعلمه العامة اجماعا لا نقول بحجيته وما نقول بحجيته لا يعلمه العامة اجماعا دائما بل
في فرد غير مفيد لان قولنا بحجيته في ذلك الفرد ليس لكونه اجماعا على طريقة العامة بل لكونه اجماعا على طريقتنا
ولهم ... اجماعا فتامل **الرابعة** قد اشتهر في الالسنة ان الخاصة لا يقولون بحجيته من حيث هو كاشف
عن قول المعصوم ولا يحصل له عند التامل انه يصح ذلك لو لم يكن الكشف داخلا في حقيقة الاجماع ولما

بحجية الاجماع من حيث هو اجماع بل يقولون ع

او الكاشف داخلا فيها كما هو في الواقع فحينئذ الكشف نفس حيثية الاجماع فيكون حجة من حيث هو اجماع اي من
حيث هو اتفاق كاشف فتامل **الخامسة** قد اشتهر ايضا انه لا خلاف بين الشيعة مع العامة في اصل
حجية الاجماع فانهم لا ينكرونها بل انما الخلاف بينهم في وجه حجيته ومدركها فانهم يقولون انها باعتبار دخول
قول المعصوم وهم يقولون انها باعتبار الادلة والروايات وليت شعري ان من يقول بذلك ماذا اراد بالاجماع
فان اراد به لفظ الاجماع فهو صحيح وان اراد به معنى يصدق عليه عندهم فقد عرفت ان الشيعة لا يقولون بحجيته
فانه لو فرض جميع المجتهدين من هذه الامة في عصر وعلم اتفاقهم على امر ولم يعلم اتفاق المعصوم معهم
فلا شك ان العامة يقولون بحجيته دون الخاصة **السادسة** صرح والدي المحقق دام ظله في رسالته
المعمولة في الاجماع بان المراد من دخول قول المعصوم ليس بان يكون معهم وظهور شخصه عليهم بل
في جملتهم بل المراد ان يكون اقوالهم موافقة لقوله وهذا لا يستدعي ان يكون شخصه في اشخاصهم
ولا ان يكون في زمانهم فبهذه الجهة يمكن انعقاد الاجماع في زمان الغيبة لان الانعقاد غير محتاج
الى خصوص دخول شخص امام العصر في جملة المجمعين بل يمكن انعقاد الاجماع بان يكون مطابقا لقول كل
من الائمة الماضين بان يصل الى المجمعين خبر عنهم وعلموا انه من احد من الائمة فاجمعوا عليه
وجعلوه اجماعيا واذا عرفت ذلك فلنشرع الان في ذكر ما يدل على حجيته عند الفريقين فنقول مدرك
حجيته عند العامة وجوه من الادلة العقلية والنقلية التي ذكروها في كتبهم وردها الخاصة لا
لدلالتها على عدم حجية الاجماع الذي يقولون بحجيته فانها على تقدير تماميتها لا تدل الا على حجية اتفاق
جميع المجتهدين الذي بعض افراده حجة عند الخاصة وهو بعض افراد اتفاق جميع المجتهدين
زايدا على دلالتها على حجيته بل بعدم حجيته وعلى هذا فرد هذه الادلة وتزييفها مطلقا بوجوه لا يرتضيه
العقل كما هو دأب بعضهم لا وجه له بل هو خارج عن طريقة الانصاف بل اللازم عليك امعان النظر
في كل واحد منها فان كان له دلالة على الزايد فرده والا فتمسك به واستدل به على المطلوب
ايضا فنقول ما استدل به العامة على حجية الاجماع من وجوه **الاول** ان اجماع المجتهدين على
حكم بل على وجوده دليل قاطع على المجمع عليه لان العادة يقضي بامتناع اجماع الخلق الكثير على

حكم

حكم بدون قاطع واورد عليه بايرادات واضحة الجواب واصعبها ايرادان الاول النقض باجماع
المخالفين على انكار رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم واجيب عنه بانهم تبعوا الاحاد ممن تقدمهم لعدم تحقيقهم ولذا لم يصل
اجماعهم حد الضرورة وشرط الاجماعات القطعية انه لا يمكن ان يحصل بدون قاطع وما لم يبلغ حد القطع يمكن
حصوله بدونه ويرد ايضا اولا ان القول بان اجماعهم حصل من متابعة الاحاد وانه ليس قطعيا انما يرد على من
نقض باجماع كل من الامم المخالفة على شيء واما على ما قررناه من النقض باجماع جميعهم على امر واحد فظ انه
لا يمكن القول بذلك لانه ظ ان ذلك ليس من متابعة الاحاد بل من متابعة الاجماع الثابت على بعثة نبيهم
ولان قطعية هذا الاجماع ووصوله حد الضرورة قطعي واصل حد الضرورة وثانيا انه لو سلم ذلك لكان دا
على دليلكم ايضا لانه لو جوزت العادة اجماع ذلك الجمع الكثير التابعين من زمن النبي صلى الله عليه الى زماننا هذا
منهم بمتابعة الاحاد والشبهات مع كثرة العلماء والحكماء فيهم كيف لا يجوز اجماع مجتهدي عصر واحد على امر
بمتابعة الاحاد والشبهات فان البديهة حاكمة بان علماء هذه الطوايف في جميع هذه الاعصار اكثر
من علماء عصر واحد من هذه الامة **والثاني** انه لو سلم ذلك فلا امتناع لتحققه لو كان المجمعون عددا كثيرا
وظ ان كل اجماع عند العامة لا يجب ان يكون كذلك اذ يجوز ان ينعقد بثلثة او اربعة عند انحصار المجتهدين
فيهم في عصر **الثالث** ان هذا لا يجري فيما اذا كان المجمعون عددا كثيرا وصرح كل واحد منهم بدليل الحكم و
ثانيا وبذلك يظهر ان اجماع الكثير لا يستلزم القاطع هذا والتحقيق ان ذلك الدليل لا يثبت حجية غير ما يعلمه
الخاصة حجة لانه يدل على ان حجية الاجماع لكشفه عن القاطع الذي هو قول المعصوم اذ لا قاطع غيره في احكام
الشرعية فلو فرض اجماع لم يكشف لا يدل ذلك على كونه حجة نعم دعوى ذلك الدليل ان كل اجماع كاشف هو
امر اخر **الثاني** انهم اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع ولا ريب في انهم مع كثرتهم العظيمة وتحقيقهم لا
يجمعون على شيء بدون قاطع ويرد عليه اولا المنع من النقض باجماع المخالفين وثانيا ان انعقاد ذلك الاجماع
في حيز المنع بل الاصل في نقله انما العرضيين وهو ايضا لم يدع الاجماع صريحا قال فقد رأينا التابعين قاطعين
بالمنع من مخالفة الاجماع وقطع التابعين لو سلم ليس اجماعا ولو سلم فمن اين يحصل لنا القطع به بمجرد
دعواه او مع ضم دعوى التابعين له ايضا بل لا يفيد ظنا ومن فتش عن التابعين لا يخفى عليه ذلك

فالمثبت على ذلك من غير تقية وخوف من القطع القدح في الاجماع الذي تمسكوا به في خلافة اول الخلفاء ولو
سلم حصول القطع بالاجماع المذكور فمن اين يعلم انه وقع على تخطئة المخالف لما يعلمه العامة اجماعا اذ لعله
كان واقعا على تخطئة الاجماع الكاشف فهذا ايضا لو تم لا تثبت حجية غير ما يعلمه الخاصة حجة الثالث انهم اجمعوا مخالف م
على ان الاجماع يقدم على القاطع والجمع على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع فلو لم يكن الاجماع قاطعا
لزم تعارض من الاجماعين وهو باطل ويرد عليه ما مر من منع انعقاد الاجماع وبعد تسليمه منع ان الاجماع
الذي اجمعوا على تقديمه على القاطع هو ما يعلمه العامة اجماعا الرابع قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
وجه الاستدلال ان الوسط العدل والاجماع على الخطأ ينافيه وفيه اولا انه انما يجوز ان يكون ذلك الاجماع
صغيرة فلا ينافي العدالة وثانيا ان المعتبر فيها هو عدم ارتكاب منافيها عمدا والاطلاق لانه يختص بالمعصوم
ان يكون اجماعهم خطأ وثالثا ان ظاهره يقتضي اتصاف كل من الامة بالعدالة وهو خلاف الواقع فمع اقتضائه
حجية قول كل بعض ولو كان واحدا وان لم يحمل على ظاهره واريد منه اتصاف مجموع الامة من حيث المجموع بها لم
يتحقق اجماع الا بعد اتفاق كل من كان ويكون فلا يفيد ولا يجوز تخصيصه بامة كل عصر لانه تخصيص بلا مخصص
يلايم التعليل ايضا فيجب ان يراد من العدالة ما يلزمها وهو قبول الشهادة وخص الشهادة بالشهادة في الآخرة
كما نقله المفسرون او يخص الخطاب بمن ثبت عصمته كما روي عن ائمتنا عليهم السلام الخامس قوله تعالى وينهون عن المنكر
اخبارهم بانهم ينهون عن كل منكر اذ لام الجنس يفيد الاستغراق او الماهية وهو ينافي الاجماع عليه ويعلم ما يرد
عليه مما سبق السادس قوله سبحانه فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول شرط سبحانه في الرد اليهما
وجود التنازع فيفهم منه انه اذا عدم وحصل الاتفاق لم يجب الرد قضية للشرط ويرد عليه اولا ان في المجمع
عليه ايضا يمكن ان يتحقق التنازع بين اثنين كما اذا حصل الاتفاق في عصر والتنازع في عصر آخر بعده ولم
يعلم المتنازعان حصوله او يعلمان ولكن لا يعلمون بحجيته فلو كان الاجماع حجة لجاز الرد اليه مع انه خلاف صريح
الآية فلا يكون حجة وثانيا ان المستفاد من الآية على ما ذكره المستدل انه اذا حصل الاتفاق لم يجب الرد
اليهما فنقول ان اريد عدم وجوب رد المتفقين فمسلم ولكن ليس للاتفاق بل لما استند اليه وهو الرد
اذ الاجماع لا بد له من مستند وان اريد عدم وجوب رد غيرهم فلا نسلم كونه مستفادا من الآية اذ لو حصل الاتفاق

ربما

بين ذلك الغير والمتفقين بعد وثالثا ان عدم وجوب الرد يحتمل ان يكون لاجل ان عند كل منهم
ما يكفيه من الدليل على ما ظنه من عقل او نقل لا لحجية الاجماع السابع قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين
توعد سبحانه على اتباع غير سبيل المؤمنين ولو لم يكن حراما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه وبين الحرام
في الوعيد والاجماع سبيلهم اذ لا يمكن حمل السبيل على معناه الحقيقي فيحمل على اقرب المجازات اليه وهو طريقهم و
مسلكهم في الدين والاحكام وفيه اولا منع عموم السبيل لان الاصل في المفرد المضاف اذا صدق على متعدد
انه يراد منه واحد يكون له مع المضاف اليه خصوصية ليست لباقي معراها لكونه اعظم افراده او اشهرها
او لكونه معهودا ولا ريب ان السبيل المعروف والمعهود من المؤمنين هو الايمان ومتابعة الرسول
وثانيا منع كون الاجماع موصلا اليه انما فرع حجيته وهو تم فليس موصلا بل واقعة حاصلة بعد الوصول وثالثا
انه ان اريد بلفظ المؤمنين حقيقته فلا يفيد وان اريد جمع منهم غير معين فيلزم حجية اجماع عدة من مجتهدي
عصر او مجتهدي هذه الامة وان اريد جميع معين اي الموجودين في عصر واحد فينتقض باجماع خالف فيه
العوام وباجماع مجتهد او مجتهدين مع العوام في عصر لم يكن غيرهما وغيرهم وقد اورد عليها ايرادات اخر بلغ
يتفق تكثيرها تركناها ذكرها مخافة الاطناب الثامن الاخبار مثل قوله لا يجتمع امتي على الخطأ ونقل في
المحصول والنهاية عن العدة بتنكير خطأ وقوله لا يزال طائفة من امتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خذلهم
حتى ياتي امر الله وهم كذلك نقله في جامع الاصول ورواية معوية في البخاري ومسلم لا يزال من امتي امة
قائمة بامر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى ياتي امر الله وقوله من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين
ولا تزال العصابة من المسلمين يقاتلون على الحق ظاهرين من ناواهم الى يوم القيمة اخرجه البخاري ومسلم وقوله
اذا فسد اهل الشام فلا يزال طائفة من امتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة وقوله لا يزال
طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين على من ناواهم حتى يقاتل آخرهم المسيح الدجال اخرجه ابو داود
ومن خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه ومن سره بحبوحة الجنة فليلزم الجماعة
فان الشيطان مع الواحد وهو مع الاثنين ابعد وعليكم بالسواد الاعظم وما راه المسلمون حسنا فهو
عند الله حسن ورواية انس عنه ص قال ستفترق امتي كذا وكذا فرقة كلها في النار الا فرقة واحدة قيل ومن

سبيلهم فان المراد بالسبيل ما يوصل الى الله والمراد هاهنا ما يوصل الى الاحكام ويكون الاجماع ع

تلك الفرقة قال الهي الجماعة وقوله عليه السلام كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ولا يزال طائفة من امتي على الحق
حتى تقوم الساعة حتى يخرج المسيح الدجال ومن فارق الجماعة مات ميتة جاهلية ولا يجتمع امتي على الضلالة
الى غير ذلك وقد وردت في احاديثنا ايضا كما رواه الكليني عن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال من فارق جماعة المسلمين
قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام من عنقه وروى ايضا عنه عليه السلام انه قال خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وهي طويلة وفي
ضمنها ثلاث لا يغل عليهن قلب امرء مسلم اخلاص العمل لله والنصيحة لائمة المسلمين واللزوم لجماعتهم ثم كلامهم في هذه
الاخبار في موضعين الاول في اثبات حجية مدلولها وهو حجية المجمع عليه والثاني في كيفية الاستدلال
به اما الاول فلهم فيه طرق ثلثة الاول انه متواتر معنى لوروده في اخبار لا تحصى الثاني ان القطع بصحة
مدلول الخبر كما يثبت بالتواتر يثبت بالاستدلال ايضا وهذه الاخبار كذلك لانه قد ظهر من التابعين
استدلالهم على حجية الاجماع بمدلولها والضرورة تحاكم بان ارباب الاحكام واولياء العمل بالاحاديث
لا يجمعون على مدلول خبر لاجل كونه مدلوله الا ويكونوا قاطعين بصحته والثالث ان غاية ما في الباب
انها اخبار احاد ولكن ذلك لا يخرجها عن الحجية وصحة اثبات اصل بها سيما مع تلقي الامة لها بالقبول
اذ لا يمكن انكار ظن صحتها فيحصل منها الظن بحجية الاجماع فيجب العمل به واما الثاني فظ والايراد عليه
اما على الاول وعلى الثاني والاول ثلثة بعدد كل منها على احد طرقهم فالوارد على الطريق الاول ان التواتر المعنوي
ثم فان ما وجدناه من الظواهر الواردة في طريق الفريقين لم يبلغ حدا يفيده لانه لا يحصل الا بعد حصول العلم
ولا يحصل ذلك بها ولو سلم كفايتها في حصول التواتر فنقول لحصوله فرع اتحاد مضامينها بحيث يكون في شيء
واحد وليس كذلك كما ستعرف وكيف يمكن ادعاؤه مع ان كثيرا من اكابر الفريقين انكره كالعلامة والرازي
والنظام والقاضي وبعض المتاخرين وعلى الثاني ان المعهود مما ذكر من التابعين ثم ولو سلم فاجماعهم على
مدلول الاخبار لا لاجلها بل ربما قالوا به لاجل الامارات والادلة العقلية فان ادعوا التواتر فيه فكما تقدم
مكابرة ولو سلم فحكم الضرورة بان الاجماع على مدلول الخبر لا يكون الا بعد القطع بصحته ثم كيف وتقولون
بان الصحابة اجمعوا على حكم المجوس بخبر عبد الرحمن وعلى الثالث انه على تقدير تسليم دلالتها على حجية الاجماع
وحصول الظن به وعدم وجوب العمل به مع ما ورد من النهي عن اتباع الظن مشكل جدا او جريه في بعض

المواضع يثبت بالاجماع واثباته بها ههنا يوجب الدور ثم على تقدير تسليمه فيكون من قبيل سائر الادلة الظنية
التي يجوز التعارض فيها والترجيح ولا يكون حجة قطعية لا يجوز مخالفتها بحيث كما هو مذهبهم والثاني فكثيرة و
اصعبها ردا اثنان احدهما ان المستفاد من هذه الاخبار على ما استدلوا به ان ما اتفق عليه جميع هذه
الامة كما هو مقتضى العموم او جميع علمائهم كما هو الظاهر حجة اما باعتبار الاجماع او باعتبار اشتماله على بعض
محق ونحن ايضا لا ننكره فانه لا يفيد حجية ازيد مما يعلم الخاصة حجيته لان المعصوم الموجود في كل عصر على قواعدنا
من علماء الامة فلو لم يعلم اتفاقه لم يعلم اتفاق الجميع وان علم فقد حصل العلم بالاجماع الكاشف
وثانيهما انهم لو استدلوا عليها بحجية الاجماع لزمهم حجية اجماع العوام اذا لم يكن مجتهد عند من يجوز
خلو العصر عن المجتهد او اجماع مجتهد واحد او مجتهدين مع العوام لو لم يكن غيرهم عند من لا يجوز
وهم لا يقولون به فلا يصح استدلالهم بها عليه وظهر بذلك انه يصح لنا معاشر القائلين بوجود المعصوم
الاستدلال بهذه الاخبار على حجية الاجماع ثم انه يرد على كل من الاستدلال بكل من هذه الاخبار وجه ايراد
اعرضنا عن ذكرها لمخالفة الاطناب ولاحتياجها الى مراجعة يغني عنه ابتلاؤنا في الان بتكلم العين وقد عرفتها
والحمد لله في السراء والضراء والشدة والرخاء واما من يرى حجيته عند من اعتبرها [illegible] فلو ثبت الا من قول
من هو قوله حجة بل الحجية في غيره فحجيته عندنا لا يحتاج الى دليل الظهور وانما الكلام في هذا المقام فنخص في
انه اذا حصل العلم بنفس الاتفاق كيف يحصل العلم بدخول قول المعصوم حتى يحصل العلم بالاجماع
وذكروا في كيفية العلم بدخول قوله ثلث طرق وقد ذكرها ما لا ذهب المحقق [illegible] في كتبه بحيث يشفي
العليل ويروي الغليل ونحن ايضا نذكرها مع ذكر ما هو الحق منها فنقول اولها ما ذهب اليه
شيخنا ابو جعفر الطوسي رحمه الله وهو انه تواتر الاخبار بانه اذا وقع اجماع على خطاء يجب على الامام ان يرد
المجمعين عنه ويظهر القول بخلافه فاذا لم يرد ذلك ولم يظهر ظهر انه حق [illegible] في العدة [illegible] متى لم يكن على
القول الذي انفرد به الامام دليل على ما قلناه يعني على الحكم الذي فرضناه من الكتاب والسنة
المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة
بشرط ان يكون معه معجزة يدل على صدقه والا لحسن التكليف وقال في موضع اخر منها كلمات

نعم فيها قريب مما ذكره والاخبار الدالة على مطلوبه منها حسنة ابن عمار عن الصادق قال سمعته يقول ان الارض
لا تخلو الا وفيها امام كيما ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا شيئا اتمه لهم ومنها صحيحة ابي البختري عنه قال
قال ان فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتاويل الجاهلين ومنها
صحيحة ابن وهب عنه قال قال رسول الله ان عند كل بدعة تكون من بعدي يكاد بها الايمان وليا من اهل بيتي
موكلا به يذب عنه ومنها صحيحة ابي بصير عن احدهما قال ان الله لم يدع الارض بغير امام عالم ولولا ذلك لم يعرف
الحق من الباطل والاخبار بهذا المضمون كثيرة وايد هذه الطريقة ايضا بتحقيق تقرير المعصوم ولا يخفى انه قد ظهر
من كلام الشيخ ان اللازم على الامام ليس اظهار الحق فقط بل مع ما يدل على كونه حقا بحيث يظهر على الامة رد
الغلط من الاخبار فلا يرد عليه ما اورده بعض المحققين من انه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول
وان لم يعرفوا انه امام بل يكفي قول مجهول النسب في ذلك ايضا بل وجود رواية تدل على خلاف ما اجمعوا
عليه لان القاء الخلاف على النحو المذكور لا يكفي في اظهار الحق اذ بشرط فيه ان يكون معه ما يدل على صدقه وكذا لا
يرد ما يمكن ان يتوهم انه اذا خالف واحد مجهول او عرف يصدق ان الامة لم يجتمعوا على الخطاء والواجب على الحكام
دفع الاجماع عليه لان مناط كلام الشيخ ليس ان الاجماع على الخطاء لما كان باطلا وجب على الامام دفعه بل انما
ان اللطف تمم اوجبه دفع الامة من الباطل حيث قال حتى يؤدي الحق الى الامة هذا والتحقيق منع هذه
الطريقة لوجوه ما بينا فيها فان المراد من الاخبار كما افاده والد المحقق دام ظله في اين المجتهدين
انه يجب وجود امام في كل عصر ليفعل ما ذكر لا ان فعله ذلك مشروط بعدم تقية او مصلحة اخرى في اظهار
ما الواجب على الله نصبه وعليه الابلاغ والردع ان لم يمنعه مانع ويدل عليه انه كان في زمن الغيبة لا يجب عليه ذلك
ولهذا رد هذه الطريقة السيد المرتضى وقال لا يجب عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل
ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل انفسنا فيه وحاصل هذا
الكلام هو الذي ذكره محقق الفرقة الناجية في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر
وعدمه منا ثم ان ما يتوهم رجوع اجماعنا على هذه الطريقة الى اجماع العامة فان المناط فيه انما هو اتفاق
الامة والدليل اخبار واردة من الحجة وهذا توهم فاسد لان الاجماع على هذه الطريقة يدل على ان الجميع

تجريد

عليه

عليه هو قول المعصوم واجماع العامة يدل على انه لا ينبغي الاخذ على العمل به وان لم يكن قول المعصوم ثم انه ربما
ما نسب الى السيد بن المرتضى وابن زهرة وهو انه اذا علم اتفاق جميع فقهاء الاسلام او الشيعة
على حكم كل علم دخول الامام فيه وان لم يتميز بقياس واضح وهو ان هذا مما اجمع عليه جميع خواص الدين
وكلما اجمع عليه جميع هؤلاء يكون المعصوم من جملة المجمعين عليه فينتج المطلوب اما الصغرى فيثبت بما
سنذكره واما الكبرى فظاهرة ولا يخفى انه على هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا
نتم المطلوب وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين بشرط
ان لم يبلغ حدا يقدح في العلم الاجمالي ولكنه يشترط فيهما عدم العلم بخروج مجهول النسب لاحتمال كونه معصوما وكذا
مع العلم بخروج معلوم النسب اذا بلغ حدا يقدح في العلم بعدم مع العلم بخروج مجهول النسب ويشترط فيه وجود مجهول النسب
ايضا كما لا يخفى هذا وبقي هنا شيئان الاول انه كيف يحصل العلم باتفاق الجميع اجمالا او يدل عليه ان
فتاوى اعيان الفقهاء والمتاخرين محفوظة في الكتب المصنفة واراء المجتهدين السابقين من الصدر
الاول الى زماننا هذا مضبوطة في الصحف المدونة بحيث لا يخرج منها قول من يعتد به فلا فرق
بل الخلافات النادرة الشاذة وليس جميع هؤلاء المجتهدين معلوم الاصل والنسب فاذا ظهر في حكم من
الاحكام الفقهية اتفاقهم بالتتبع التام ولم يظفر بالفحص الشديد والتفتيش البليغ على مخالف علم انه مذهب
كل الامامية وما ذكرنا من كون فتاوى الجميع محفوظة فيما يشهد به العادة ويعلم من كان له تتبع في
تضاعيف كلمات الفقهاء وكتب المجتهدين فلا يحتمل ان يكون مخالف خرج قوله عن الكتب المصنفة
فلم يصل خلافه الى المتتبع كيف وذلك ينافي شدة اهتمامهم في تتبع الاقوال وضبطها وبذل الجهد في
تفحص المسائل حتى انهم في المسائل النادرة قد تتبعوا الاقاويل ونقلوا الخلافات النادرة من الاصحاب
وناقشوا في الاجماعات التي ادعاها من تقدمهم بنقل خلاف فيها وان شذ وندر بل امر الواجد جدا
في تتبع اقوال العامة والواقفية وسائر المخالفين ومذاهبهم ايضا بحيث لا يخفى منها شيء الا ما شذ
فكيف باقوال الخاصة والمسائل المتعارفة التي يعم بها البلوى فيتمكن المجتهد بتتبع اقوالهم وان كان
يجد ان بعضها في كتب غيره الا ان يظفر باتفاقهم على حكم وان لم يعثر على نقل اجماع منهم

بلغ

واذا اتصاف الحق للدعوى جماعة منهم الاجماع وكذا سائر القراين فيكون حصول العلم بالاجماع لهم القول
بانه لو كان ارباب التصانيف يجمعوا اقوال جميعهم لصار بحيث لا يعد كثرة كلامه واما اذ ليس لكل من المجتهدين
في كل حكم قول على حدة وكذا القول بان كتب اصحاب الائمة قد محلت فبقي مذاهبهم في حيز الجهل لان ارباب التصانيف
بذلوا جهدهم في ضبط الاقوال ونقل كل متاخر قول من تقدم فلم يخرج قول من ضبطهم واجلة الائمة لم يكن من عادتهم
ان يصنفوا كتابا يكون فيها فتاويهم بل دابهم ان كل ما يسمعونه من المعصوم يسندونه اليه ولا يقتصرون على
مجرد الفتوى واكثر ما اسندوه اليه نقل حفاظ الاخبار ونقلة الاحاديث شكر الله مساعيهم الجميلة فتمكن استنباط
مذاهب الاصحاب من كتبهم مع انهم لشدة اهتمامهم في ضبط الاقاويل نقلوا ما اشتهر من فتاويهم ومع قطع النظر
عن ذلك كله نقول هاهنا مقدمة مسلمة عند المحققين من اهل الكلام والاصول والميزان يبنى بالقطعيات العادية
يستعملونها في المطالب الجليلة ذكرها ما اكره المحقق دام ظله في انفس المجتهدين لاثبات هذا المطلب وهي
انه قد يمكن بنحو من التتبع حصول الاطلاع باتفاق جميع خواص طائفة على حكم وهو ان يتبع احد اقوال بعض
شاهيرهم ومحققيهم فوجدها متطابقة على حكم ولم يجد منهم مخالفا وانضم اليه بعض القراين الدالة على الاتفاق
فانه يجد في نفسه العلم به وان لم يحط بجميع الكل خبرا لان العادة تحكم بانه لو كان فيهم مخالف لظهر منه
اثر فيما بينهم فلو وجدنا بالتتبع تطابق اقوال جماعة من مشاهير القدماء والمتاخرين ومحققيهم على حكم يمكن
ان يحصل لنا العلم بالاتفاق عليه بالمقدمة المذكورة وان لم يتتبع اقوال جميعهم ومن انكره فهو منكر
بديهة العادة **وثانيهما** انه ان علم ان المعصوم قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق
سائرهم بل المعتمد هو قوله والا فكيف يتحقق انه موافق لهم والجواب انه فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وهاهنا
انما هو في العلم الاجمالي وذلك من باب الحكمة الكبرى في الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في ضمن
قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل وفي ضمن قولنا كل انسان جسم بالتفصيل وهذا غاية ما يمكن
ان يتوقى في بيان هذه الطريقة والتحقيق انه ان حصل العلم الاجمالي المذكور بحيث يتناوله الحجة يحصل
العلم بالاجماع ولكنه محل كلام لان ما ذكر في بيان حصوله انما يدل على اتفاق ارباب التصانيف او اصحاب الاراء
ومن يتعارف نقل وفاقه وخلافه فان عدم نقله منه في شيء من الكتب مع الاهتمام فيه يدل على عدم تحقق القول

واما كاشفيته على دخول المعصوم فمشكل اذ لا يتعارف نقل وفاقه وخلافه في الكتب حتى يدل عدم وجدان
المخالف على رايه ولا يتامل في ذلك من له ادنى فطانة نعم يرد ذلك في المسائل التي لم يكن عام البلوى يشتهر
الناس يحتاجون اليها في الاغلب واما في المسائل المحتاج اليها كثيرا التي كانت عام البلوى ويعلم او يغلب الظن
على ان المعصوم بين حكمها وذكر ما يحتاج اليه فيها ومع ذلك لم يظهر من قول المعصوم في الكتب والاثار اذا
كان مخالفا لما يتحقق عليه عين ولا اثر فالظاهر حصول العلم بدخول المعصوم في المتفقين على انه يرد على هذه
الطريقة ان هذا يستلزم عدم حجية اجماع مجتهدي ازمنة الغيبة من ازمنة المعصومين بحيث لم ينتشروا في الافاق
وكانوا معلومين للاتباع متميزين بالاشخاص وفساده ظاهر **الثالث** ما ذهب اليه معظم المتاخرين وهي
طريق الحدس والوجدان وهي انا اذا علمنا اتفاق جماعة من خواص الامام على حكم علمنا انهم اخذوه من تقريره ثم
يمتنع عادة اتفاق طائفة من خواص رئيس على حكم من غير ان يصدر عنه سواء كان جميع خواصه او بعضهم
بعد ان علم انهم لا يرون الحجة الا في قوله ولا يعولون الا على رايه فانه لو فرض ان فقيهنا الرئيس له تلامذة ثقات
عدول لا يرون الا عن رايه فيقرءون يجتمعوا على فتوى من دون ان يسندوه اليه يمكن حصول العلم
بذلك بانه رايه فكذلك اذا علمنا ان جما كثيرا من متقدمي فقهاء هذه الامة وجما غفيرا من متاخريهم والثقة
من ارباب التصنيف وفرقة من اصحاب الحديث ممن قرب من زمان الحجة وممن بعد عنه اتفقوا على مسألة
عقلا علمنا انهم اخذوها من قول من قوله حجة لهم وان خالف فيه طائفة من لا نعرف نسبهم وقدمهم لانا
نعلم ان عمل اصحابنا الامامية ومعظم اصحاب الائمة كان على ذلك لانه لولا ذلك لم يعقل الينا ولان رواة الحديث ونقلة
الاخبار وحفظة الاثار على كثرتهم وانتشارهم وطول مساعيهم وتوفر دواعيهم اخذوا العلم والرواية عن الائمة وبعضهم
عن بعض واخذوا عنهم وكذلك يعقب السلف الخلف والاتي الماضي وهلم جرا الى من الشايع الذي
دونوا الفقه وضبطوا الاقوال فلا يكون قول من اقوال المتقدمين خارجا عن اقوالهم لا يحصوا اذا حكموا
بالاتفاق الا ان يكون قولا نادرا مطروحا واذا علم ان عمل المعاصرين للحجة على حكم يعلم ما نقله لنا
اذ من المعلوم ان جماعة من الاتقياء والاصحاب الذين كانوا في عصر المعصوم قرنا بعد قرن وخلفا بعد خلف في مدة
متمادية وكانوا مختلفين الى مجالس المعصومين وكانوا متمكنين من استعلام الاحكام اذا حكموا بحكم اخذوه من المعصوم

والمنكر مكابر ولا يخفى ان هذه الطريقة تجري في جميع ما يجري فيه الطريقة الثالثة في كثير مما لا يجري
فيه منها في الاجماع الواقع في عصر الظهور وان لم يكن اجماع جميع الخ في مسئلة ولم يظهر بيان الائمة عليهم السلام يحصل
باستفادته منهم واذا انضم اليه قول كامل اخر يتقوى به الظن وهكذا حتى يمكن ان ينتهي الى العلم بكونه منهم
فاذا انتهى اليه فهو الاجماع المعتبر عندنا مع ان المجمعين كلهم معلومين بالاسماء ومنها في الاجماع الواقع في الازمنة
القريبة من زمان ظهورهم حيث كان من يعتبر قوله محصورا معلوما ومنها في اجماع فيه شك في وجود مخالف
مجهول النسب فيما اذا حصل العلم بذلك او اذا ايضا وان كان متعددا ولا يخفى ايضا ان هذه الطريقة صحيحة متينة
فيما يجري فيه هذه والطريقة الثانية بل ما يجري فيه الثانية اقوى فيما يجري فيه هذه ولكن ليس هذه الطريقة
كلية بحيث كلما اتفق اتفاق جمع حصل منه العلم بدخوله لو لم يكن في ذلك اختلاف وتنازل الرجال ومراتبهم
فالمناط اتفاق جماعة المتقدمين لا يمكن تحصيلهم من غير اخذ منهم عن منشئهم والظاهر ان العلم به يتوقف على العلم بحال
المتقدمين سيما اصحاب المعصوم وقد عرفت انه يمكن تحصيل العلم باتفاقهم ثم يمكن استنباط الطريقة الرابعة
الاخيرتين يثبت بها المطلوب بلا ارتياب وشك ومما ذكرنا علم بما مر في الثانية ان هذا الحكم مما اتفق عليه جميع
خواص الدين سوى المعصوم وبما مر في الاخيرة انما يكون كذلك لا يكون الا ما اخذ من الحجة تحصيل العلم
بالاجماع والفرق بين تلك الطريقة والطريقة الاخيرة ان التمسك بها لا يكون الا بعد العلم باتفاق الجميع
بخلاف الاخيرة فيكون اقوى في افادة المطلوب اتم هذا وان قيل كيف يحصل كشف الاتفاق عن رأي المعصوم
مع انه يمكن ان يبلغهم خبر واحد في حكم ويتفقوا عليه بمجرده قلنا هذا الاحتمال قريب الوقوع ولكنه لا يضر
ان لم يكن الحجة على الفقه كاف لاثبات الحكم لانه قول المعصوم وان كان لم يخالف فيه بعد عدم اطلاع احد منهم عليه
غاية تفحصهم ونهاية تجسسهم فان قلت اذا كان الامر كذلك فتحصيل الظن بدخول قول المعصوم العلم اليقيني
لان المجمعين اذا لم يجمعوا على ان هذا قول المعصوم بل بعض الحجة الفقها الفقه مشربهم ومبانيهم فالحجة
ايضا والجزم يحصل من القرائن الخارجية وغيرها **تتميم** ذكرنا والدليل المحقق ان الادلة الاجماع ... قد ترى ان اما
قطعي او ظني والاول اما بديهي العلماء والخواص من الامة والمذهب لخواص اصحابها او نظري يحصل للمجتهد العلم
به بعد بذل الجهد واستفراغ وسعه وله ايضا اقسام بعضها يتصل بالبديهي والثاني اما ان يحصل به الظن

البقيني قلنا فالاكثر يحصل العلم اليقيني

القوي او المتوسط او الضعيف وموارد كل منها ظاهرة **تنبيه** اختلفوا في امكان الاطلاع على الاجماع والعلم به وقد
ذكر بعضهم انه يمكن العلم به على طريقتنا ويمكن اثبات الاطلاع عليه على طريقة العامة ايضا بما ذكر وقد يتعدى الاثبات مطلقا
بالتمسك بحجية الاجماعات الواقعة وهو محل الاشكال لان موضع الخلاف كما نقله الرازي وبه نعلم دلالة المنكرين انما
هو في الاجماع على المسائل التي يكون فيها الخلاف لا ما علم عقلا او شرعا وبحمله واقامة الاحتمالية عقلا وشرعا فليس محل الخلاف فان
بيان كان مما ثبت وقوعه من الدين او المذهب ضرورة فلا يفيد وان لم يكن منه فلا يقبله المنكر والاجماع هنا بل
لا بد من ذكرها **المسئلة** الاولى الاجماع انما يتثبت الحجة لحصول العلم به او الظن باحد افراده متعين العمل به للمجتهد اذا لم
يكن له معارض من الادلة الاخر الا ان الظن الحاصل منه ليس باضعف من الظن الحاصل من اخبار الاحاد وان ثبت
اليه الدلالة الاخرى صار وجوب العمل به ارجح نعم في العمل به الظن الضعيف به اذا لم يضم اليه دلالة اخرى يحتمل المنع او منقول
متواترا او احادا وكل منهما اما ينضم اليه ما يفيد العلم او لا وكلام في الاول وانما الخلاف في حجية الثاني
اي الاجماع المنقول من حيث انه هو ثم كل من قال بحجية المنقول واحدا قال بحجية المنقول متواترا وحجية
وليس كل من نفى حجيته نفى حجيته ايضا بل المناط ما استدل به على نفي حجيته فان جرى في المتواتر ايضا ينفي
حجيته ايضا والا فلا ولذلك نتكلم اولا في الاول فان ثبت حجيته فالمتواتر ايضا كذلك والا فان كان عدم
حجيته لما يجري في المتواتر ايضا فلا يكون حجة والا فحجة فنقول اختلفوا في الاجماع المنقول بخبر الواحد فقال
الاكثر انه كخبر الواحد حجة وحجة حجيته عليه حجة لان اعتقاد علماء الشيعة ان حجية الاجماع باعتبار دخول
قول الحجة فاذا ادعى احد ان هذه المسئلة كذا للاجماع فكانه نقل القول المعصوم فالمدعي اذا كان عدلا
ثقة كيف لا يسمع قوله مع انه يسمع في رواية عن المعصوم واي فرق بينهما مع ان ما للكتاب والاخبار قلت
والعمومات يدل على عدم التعبد بالظن خرج الاخبار فبقي الباقي ومنه الاجماع المنقول قلنا خروج الاخبار
ان تدعي انه بسبب الاجماع القطعي عليه فممنوع كيف وقد منع كثير من العلماء التعبد به وان تريد ان بسبب
ادلة فاكثرها يجري في الاجماع المنقول ايضا كاية النبأ والنفر وحديثي الاسناد والارسال ودليل الوثوق
بالاجماع القطعية لا التراو وورد عليه ان الخبر ان كان مجملا فليس بحجة وان كان ظاهرا يا في فيه ايضا وفيه
ان المراد ان الالفاظ التي ينقل بها الاجماع محصورة معينة لا اختلاف في معانيها اكثر اختلاف الفاظ

نشا هذا لا الله قطعية واجمال كونه حجة

الاخبار فانها كثيرة جدا اختلف في معاني بعضها وفي عمومه وخصوصه الخبر غيره الى وهو كذا ويدل على اولويته

جلالتر ع

على تقدير حجيته قد رنا تلبير في الاكثر بل وانما بخلاف ناقلي الاخبار فانهم ليسوا في الاكثر كذلك وقيل باولوية

الخبر لما يقع في الاجماع من قلة الضبط في نقله من التسديد لد حتى انه قد ادعى بعضهم اجماعا على حكم والخبر على نقيضه

او ادعى اجماعا وافتى نفسه بخلافه او نقله على خلافه كثيرا غيره وفيه انه معارض بالحادثات التي وقعت في الاخبار

من متونها واسنادها مما لا يخفى على المتتبع هذا ما ذكره القوم في هذا المقام وانا اقول لا اشكال في كون

الاجماع المنقول اخبارا ايضا ولكن اللازم امعان النظر في انه هل هو اخبار عما حصل بالاجتهاد حتى يكون

من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح ويكون فتوى من الناقل فلا يجب قبولها على غيره من المجتهدين

او من قبيل سائر الاخبار حتى يكفي فيه النقل والظاهر كونه من الاول لتوقفه على استنباط دخول المعصوم الحاصل

بالقراين والامارات المختلفة باختلاف الاذهان والسليقة فان العلم باتفاق جميع خواص الامة او كثير

منهم لا يحصل من مشاهدة اقوال الجميع بل بما شاهد اقوال بعضهم وحصيل العلم باتفاق الباقين بالقراين و

الامارات ومادلّته الاجتهاد وبعد حصول العلم باتفاق المجتهدين يتوقف العلم بدخول المعصوم ايضا الى

امارات اخرى وتحصيله ايضا اجتهاد اخر فان شئت الفرق بين الحاصل بالاجتهاد وغيره فهو انه ان كان محققه

مستند ع

امارات وادلة عقلية وقراين مفيدة للعلم او الظن فالحاصل من قبيل الاول والا فمن الثاني ولذا لا يجوز الاكتفاء

بقول الغير في اصول العقايد وان اخبر اكثر من عدد التواتر من العلم بوحدة الصانع مثلا وبعد ما تدبرت بما ذكرنا

وتاملت فيه يظهر لك ان الاعتماد على الاجماع المنقول وان بلغ ناقليه عدد التواتر محل تامل وقد علمت من ذلك ان

ما تمسكنا به على عدم حجية المنقول واحدا يجري في المنقول متواترا ايضا لا يخلو من اشكال الا ان تاييده للحكم المشهور

فحجيته ايضا ع

مما لا كلام فيه **تذنيب** اعلم انه على القول بحجية الاجماع المنقول يشكل الاعتماد على كل اجماع منقول على الاطلاق

لاختلاف الاراء في استنباط الاجماع ودخول قول المعصوم في الاتفاق فطايفة سلكوا مسلك الشيخ وجماعة

ذهبوا طريق السيد وفريق اختار قاعدة المتاخرين وليس المذاهب غير واحد فلعل من نقل الاجماع

كان طريقه غير القائلين بطريقة الاجماع وقد ذكروا الملتقى من ذلك وجوها الاول ان الاراء مختلفة في سبب

حجيته فكل من يدعي الاجماع يدعيه بعد تحققه عنده فهو يدعي تحقق غاية الامر انه علة الحجية التي يقول

بها غير العلة التي نحن نقول بها والمناط هو التحقق لا علة الحجية وفيه ان ذلك انما يصح اذا لم يوجب خلاف

الرأي في علة الحجية اختلافا في اصل الاجماع وهو يوجبه ههنا لان العلة عند الشيخ لما كان وجوب ردع الامام

عن الباطل المجتمع عليه على الامام يستلزم تحقق الاجماع اذا اتفق مجتهدو عصر في ثلثما وخمسة مثلا واتفقوا

على امر وان كان في العصر السابق مختلفا فيه ولا يتحقق الاجماع بذلك على غير هذه الطريقة وكذا تحقق

الاجماع في بعض المواضع على طريقة المتاخرين مع انه لا يتحقق على طريقة السيد كما ان بعضهم كان يبني طريقته

على الحدس مع ان الاحداس مختلفة **الثاني** ان التتبع المطلع على حجية الاجماع واختلاف الناس فيها وفي

طريقة الحجية اذا صنف كتابا ليكون مرجعا للعلماء واستنبط الاجماع بطريق لم يستنبط منه كثير ممن يرجع الى كتابه

واكتفى في نقله بالاطلاق كان مدلسا والقول بانه يمكن ان يكون بناؤه على اعتقاده فيما يرا سبب الحجية

والعلم او بانه ربما لم يعرف الخلاف او لم يخطر بباله لا يجري فيما نحن فيه اما **الاول** فلانه انما يجوز في مقام

الفتوى لمن يستفتيه لا في مقام الشهادة لجم غفير من المختلفين فيما يتحقق به الاجماع كما هو شان المصنفين فان

استدلالهم بالاجماع من باب الشهادة ويعتقدون ان ما ذكروه حجة لمن ياتي بعدهم ويعلمون انهم لا يعرفون

بقولهم مع اختلاف اراءهم وعدم جواز التقليد لهم فلو نقلوا اجماعا حاصلا بسبب يقع الخلاف في سببيته ولم

يذكروه لزم التدليس ان اعتقدوا حجيته ولزوم الخلط في تحقق الاجماع واما **الثاني** فظ فيجب ان يكون

مرادهم من الاجماع في مقام الاطلاق ما كان حجة عند الكل وفيه انه يمكن ان يكون بناؤه على اعتقاده بل

نعم يحمل الاطلاق وعدم القائل
في الواقع وتقابيلهم ان
اعتقد واعلم حجيته ع

الامر كذلك في الواقع قولهم هذا يجوز في مقام الفتوى دون الشهادة ونقل الاجماع من باب الشهادة قلنا

هذا ايضا كبعض المسائل الاصولية التي يذكرها المجتهد مطلقا في اثناء الاستدلال في الفروع مع كونه

مبنيا على اعتقاده مثلا يقول يجب غسل جزء من الراس عند غسل الوجه لوجوب مقدمة الواجب مع انه

مسئلة خلافية ذكره على اعتقاده فهل ذلك فتوى منه او شهادة فعلى ما ذكرت لا يكون شهادة لكونه

مبنيا على اعتقاده ولا فتوى لعدم كون المقام مقامه فما تقول هناك نقول ههنا والحل انه فتوى من

المجتهد وهو على قسمين فان المجتهد اما يفتي بدون ذكر دليل او حوالة الى موضع فيفتوا المرتبة للمستفتيه

ويجب على المستفتي العمل به بمجرد الافتاء او يفتي مع ذكر الدليل والحوالة الى ما يذكره فيه ضمنا او صريحا

فتوا المجتهدين ولا يجب عليهم قبوله الا بعد المراجعة الى الدليل ومن هذا القبيل الاجماع المنقول فان المجتهد معين
او الطريقة فيه وبنى استدلاله عليه وقوله الاجماع يحمل الى موضعه الذي عين الطريقة فيه وبذلك سيفرح ما
ذكره اخيرا بقوله لزم التدليس ان اعتقد حجيته لحكاية المحقق والثالث ان تثليث طرق الاجماع نا[شئ] من المتاخرين
ولم يكن ذلك فيما قبل في تعيين المراد بالاجماع وفيه ان الاقوى ان التثليث وان كان ناشيا منهم ولكن التسمية امر
واقع من زمان الشيخ الى زماننا هذا وثانيا ان الاجماع المنقول من المتاخرين ايضا مجهول عند تتمة
اذا انجهل لما ذكرنا تعلم ان اللازم على كل من يعمل بالاجماع المنقول ان يتفحص اولا عن طريق الناقل في الاجماع
فان كان موافقا له فنعم الوفاق والا فلم يتركه ايضا بل ينظر الى طريقته وطريقته فيرى ان كلا يجري فيه طريقته
ام لا كما مرت الاشارة اليه ولا بد للمحصل التامل ههنا واخراج الصور الست المتصورة ههنا وتعيين انه
في اي صورة يترك قول الناقل وفي اي صورة لا يترك فتامل المسئلة الثانية الاجماع اما بسيط وهو اتفاق
جمع على حكم في مسئلة يكشف عن دخول المعصوم ورضاه واما مركب وهو اتفاقهم كذلك على حكمين او اكثر في
مسئلة واحدة حقيقة او حكما بحيث لا يتجاوزونهما كان يطاء المشتري البكر ثم وجد بها عيبا فالقول
فيه ينحصر في المنع من الرد وجوازه مع الارش وعلى عدم الفصل بين مسئلتين في وحدة الحكم سواء حكم بعضهم
فيهما بحكم والآخر فيهما بحكم آخر كما في زوج وابوين وزوجة وابوين فانه ثبت منهم اتفاقهم على عدم الفصل
بينهما فمن قال للام ثلث التركة قال به في الموضعين ومن قال ثلث الباقي قال فيهما ولكن بعضهم حكم فيهما
بالاول وبعضهم بالثاني وههنا لا يتحقق الاجماع مركبا ويحكم الجميع فيهما بحكم واحد كما في الثوب الذي
فانه ثبت اتفاقهم على عدم الفصل بينهما في الحكم اذ الخطاب كل واحد منهما بول الانسان مثلا وكذا اثبت اتفاقهم
على وجوب الغسل فيهما وههنا يتحقق ثلث اجماعات اثنان منها البسيطان خارجان عما نحن فيه وواحد منها
مركب داخل فيه او لا يعلم حكم منهم فيهما كما اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب حكم
بجوازها في الباقي وههنا ايضا يتحقق اجماع مركب ولا نعلم تحقق البسيط وعدمه او في حكمين مختلفين مختلفين
كما اذا فرضنا وادعينا اتفاقهم على عدم الفصل بينهما في ان هذا ان كان يرث الثلث فذلك يرث السدس
وان كان يرث الربع فذلك يرث الثمن فقال بعضهم بالاول وبعضهم بالثاني او كلهم بحكم واحد فيهما

الا فلا يجري فيه طريقته ام لا
فان بعض الطرق يجري فيه ما لا يجري
فيه طريقة اخرى

منها او لا نعلم منهم حكم فيهما ثم الثاني من قسمي الاجماع المركب يرجع الى الاجماع البسيط من وجه وهو الاتفاق
على عدم الفصل وهو حكم واحد شرعي والى الاجماع المركب بالمعنى الاول من وجه آخر وهو عدم اتحاد الحكم وهذا
في غير الشق الثاني من القسم الثاني واما فيه فلا يرجع الا الى البسيط كما لا يخفى اذا ظهر ما ذكر ان الاجماع المركب قسمان
الفصل الاول الاجماع المركب بالمعنى الاول ولا يجوز خرقه باحداث ثالث او اكثر وذلك على ما اشترطنا من
كشف الاجماع الدخولية واما الكشفية فيعلم بالمقايسة الى البسيط واما على طريقة الشيخ فلانه لو لم يكن احد القولين
قول الامام لزم اجتماع الامة على الخطأ وعدم ردعهم الامام وذلك باطل فيكون احدهما حقا او حدة الحق يكون
الثالث باطلا واما على طريقة السيد فكذلك واما على طريقة المتاخرين فلانه اذا تتبع احد ورأى ان فقهاء الامامية
جميعا او غير نادر منهم قالوا في مسئلة بالقولين ولم ينقل عن احد منهم غيرهما ثم وضح له انهم كانوا شديد الاهتمام
في الاطلاع على قول المعصوم يعلم بالوجدان انه لو كان له قول آخر لظهر بينهم عينا ومتنا او اثرا واذ ليس فليس هذا
يمكن ان يرجع خرق المركب يستلزم خرق البسيطان كل من يحكم بحكم في مسئلة صريحا يحكم ببطلان غيره ضمنا بل صريحا
في مسئلة عند والثالث يخرج ما حكم الفريقين والا لم يكن ثالثا فلا يخرج ما اتفق الكل على بطلانه وبذلك ظهر ان الخرق
يصح على قواعد العامة ايضا ومنهم من فصل فقال الخرق ان رفع مجمعا عليه فهو باطل والا فجائز ووجهه بانه لو قال بعضهم انه
لا يقتل مسلم بذمي ولا يصح بيع الغايب وقال الآخرون يقتل ويصح فجاء ثالث وقال يقتل ولا يصح لم يخالف
لانهما مسئلتان خالف في احدهما بعضا وفي الاخرى بعضا والممنوع مخالفة الجميع فيما اجمعوا عليه والضا
فيه ان الثالث ان اشتمل على زيادة على الحكمين فلا يجيزه والا فيجيزه كان الحكمين كليين في الايجاب والسلب
او كليا في احدهما جزئيا في آخر فالاول كما اذا احدث في مسئلة البكر وطئها فاننا فانه حكم خارج عن المنع الكلي
والجواز مع الارش والجائز فالاول منه كمسئلة فسخ النكاح بالعيوب الخمسة قيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ
لشيء منها فالقول بالفسخ في البعض دون البعض احداث له لانه يجوز لان القائل به وافق في كل مسئلة مذهبا
فلا يرتفع قوله منها بشيء والثاني منه كما اذا فرض في هذه انه قيل لا يفسخ بها كلها وقيل يفسخ بثلثة منها
فاحدث ثالث الفسخ باثنين منها فانه موافق في عدم الفسخ بالثلثة الاخرى مع النافين كليا وفي الفسخ
بالاثنين مع المثبتين جزئيا وبما قررنا ظهر ما في جعل الضابط هو الكلية والجزئية ويرد على هذا القول ان

هذا الحكم الثالث الجايز يكون مركبا من بعض هذا الحكم وبعض الحكم الاخر فيكون سلبا للبعض الاخر من كل
منهما والا فيلزم الحكم بالنقيضين ولا شك ان الحكم الشرعي في مسئلة ايجابا كان او سلبا جزئيا كان او كليا
في قوة المنع عن سلب بعض هذا الحكم عنها بل تصريح به فكل واحد من القائلين بالقولين الاخيرين منع عن
سلب بعض قولهم وهذا الثالث قد سلب البعض من كل منهما فرفع المجمع عليه وتقريره اخر القول بالايجاب
الكلي في قوة القول ببطلان نقيضه الذي هو السلب الجزئي ولازم بين له وكذا القول بالسلب الكلي يستلزم القول
ببطلان الايجاب الجزئي فالقول بجموع الايجاب الجزئي والسلب الجزئي الذي هو القول بالتفصيل قول بما
اجمعوا على بطلانه قيل اللازم من هذا هو بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث الاجزاء و
الثالث ليس قولا واحدا بل قولان الايجاب والسلب الجزئيين وكل منهما مسئلة براسها اتفق القايل بالقولين
بها مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا شك انه لا يدل على بطلان كل من هذين القولين الا على احد
من القولين الاولين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل منهما قلنا اولا ان كل من القائلين بالقولين
الاولين اذا سئل عن جواز التفصيل يقول ببطلانه فيكون التفصيل مما اجمعوا على بطلانه وتركيبه من قولين
لا ينافي المطلوب لان المطلوب هو ابطال التفصيل وثانيا ان كل واحد من القولين الذين يتحقق التفصيل
بهما اي الايجاب الجزئي والسلب الجزئي مفهوم كلي لا يتحقق الا في ضمن احد افراده التي هي في المفهوم
المقيد اما بالسلب الجزئي او الايجاب الجزئي او مع قطع النظر عنهما فكل من القولين ان كان مقيدا
بما يوافقه من السلب او الايجاب الجزئيين يرجع الى القولين الاولين كما لا يخفى وان كان مقيدا بما
يخالفه منهما لكان كل منهما مما اتفق الكل على بطلانه وان كان مع قطع النظر عن التقييد فيكون خلاف
المفروض لان المفروض ان القول الثالث مركب من بعض من كل من الايجاب والسلب الكليين مع اخذ
باحدهما وقطع النظر عن الاخر يخالفه وبهذا ظهر ضعف ساير ما قيل في هذا المقام لكونه مبتنيا
على نفي الوحدة عن قول المفصل وانكار الاجتماع على نفي التفصيل والقياس على مسئلتي الذهب والغائب
باطل لان عدم جواز احداث القول الثالث مخصوص بقولين تعلقا بمسئلة واحدة حقيقة او حكما
لتحقق قدر مشترك بينهما وكونه مسئلة واحدة وكون الثالث نقيضا لهما ومسئلة الذهب والغائب متغايرتان

حقيقة

حقيقة وحكما ولا يخطر بالبال قدر مشترك بينهما واعتباره تمحلا وجعله مسئلة واحدة تعسف لا يفيد وهكذا
افاد والدي المحقق دام ظله في انيس المجتهدين القسم الثاني الاجماع المركب بالمعنى الثاني وعدم جواز خرقه
بان يفصل بين المسئلتين على مذهبنا ظاهر سواء نصوا على المنع من الفصل او لا وسواء كان طريق الحكم متحدا
او مختلفا وكذا على مذهب العامة ولكن اشترطوا في عدم جواز الفصل ان يكون عدم الفصل مسلما من حيث هو او لا
مطلقا فاذا اتفق ان يحكم طائفة في مسئلتين بحكمين وحكموا احد واخرى فيهما بنقيضهما او نقيضه وفصل بينهما
ثالث فليس بخرق ووجهه ظاهر تتميم ولا يخفى ان الاجماعات المركبة حالها كحال الاجماعات البسيطة في ان
بعضها يبتني الحصول وبعضها قطعي الحصول وبعضها الى ظني الحصول ايضا والعمل بالاول لازم متحتم وبالثاني
ان لم يكن له معارض اقوى وحكم الاخير ظاهر المسئلة الثالثة لما ثبت بطلان احداث الثالث فاذا افترقت الامة
في مسئلتين فرقتين فيكون الواجب الحكم باحدهما فان كان مع احدهما دليل قطعي تعين العمل بقولها سواء كانت
معلومة النسب او مجهولة الا ان كان كل منهما كلا او بعضا مجهولة النسب فان كان مع احدهما دليل ظني دون
الاخر او يكون مع كل منهما دليل ظني مع رجحان احدهما او فقدا رأسا في الدليل وعدمه لكن دل على ترجيح احدهما مرجح خارجي
تعين العمل بالراجح والا فالجمع ان امكن والا فالتخيير كما حكاه المحقق عن الشيخ والقول بانه يقتضي استباحة ما حظره الامام
يدفعه ان التخيير طريق في العمل الجاهل بالحكم الاول في المسئلة وجب الحكم بكل من القولين وايضا لو تم ذلك لبطل التخيير
عند تعارض الاخبار وانسد باب الترجيح والقول بالراجح من القولين يوجب طرح قول الامام وان كان
احدهما معلوم النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق مع الطائفة الاخرى على طريقة السيد واما على
طريقة المحققين فيكون حكمها حكم الشق الاول المسئلة الرابعة اذا ثبت اجماع مركب على قولين فمات جميع احد
الطائفتين يكشف ذلك عن حقيقة الاخرى على طريقة السيد حيث اشترط في تحقق الاجماع اجماع جميع الامة
حتى يكون الامام واحدهم لانه يلزم على هذه الطريقة دخول الامام وليس داخلا في احديهما فاذا مات
جميعها يعلم ان الامام لم يكن معهم وكذا على طريقة الشيخ ان الباقين حجة لصيرورته كل الامة فلو كان قولهم خطأ
يلزم على الامام ردعهم واما على طريقة المحققين فلا يكشف عن ذلك اذ لا يلزم منها الا ان قول احدهما
مستند الى المعصوم ويحتمل ان يكون ذلك قول الميتين ولا دلالة لموتهم على نفي ذلك فان الوجدان لا حكم

بان قول الباقين [طايفة] لا يكون الا بسند قاطع فيحكم قبل الموت ايضا هذا اذا لم يلحق بقول الباقين قول بعد موتهم بمدة
من ياتي بعدهما وكان في آخر زمان انقراض الميتين واما اذا الحق بقولهم قول اللاحقين ولم يقل ثم
احد بقول الميتين فهي مسئلة اخرى سيجي حكمها هذا على قواعدنا واما على قواعد العامة فحقيقة الحق
ح ظاهره لعيرو رتفاع الامة المسئلة الخامسة لا يجوز تفاكر الطايفتين في القولين على طريقة السيد
اذ يلزم دخول الامام في احديهما على قول تفاكسنا يلزم رجوعه عن قوله لكنه يجوز على طريقتي الشيخ
والمحققين اما على طريقة الشيخ فلانه لا يستلزم ارتفاع الحق من بين الامة واما على طريقة المحققين
فكذلك هذا واما عند العامة فيرجع الى الخلاف في انه هل يجوز خطاء كل الامة في مسئلة واحدة على [سبيل]
ام لا المسئلة السادسة لا يمكن وقوع الاجماع الا عن مستند وهذا هو المشهور وخالف فيه طائفة شاذة
فقالوا يجوز انعقاد الاجماع لا عن مستند وهذا هو المشهور وخالف فيه بعض بمن توفيق لا توقيف بان
يوفقهم الله تعالى لاختيار الصواب من غير مستند وذلك على طريقة السيد فلانه اذا كان الاعتبار في [الاجماع] اجماعنا لا ظ اما على طريقتيه
بدخول المعصوم فظاهر ان حكمه لمستند هو علمه بالاحكام الواقعية ولا يمكن خلاف ذلك ولا عبرة بقول غيره
حتى يبحث عن انه هل يجب ان يكون لمستند ام لا واما على طريقة المحققين فلان المعتبر فيه هو حكم الوجدان
بان المجمعين اخذوه من المعصوم ولا يكون اجماعهم بدون استنادهم اليه فلو لم يحكم بوجود المستند اليه لم
يكن اجماعا واما على طريقة اهل السنة فتحقيق الكلام فيه ان البحث عنه قليل الجدوى لانه اذا ثبت [لنا]
حجية كل اجماع واقع فيجب اتباعه والبحث عن انه هل يمكن ان يقع بدون مستند او لا لا فايدة فيه
يعتد بها ومع قطع النظر عن ذلك الظاهر عدم الجواز اذ لا عبرة في الاجماع بالراي والاعتقاد لا يجري [في العقول]
واعتباره ايضا الدلالة عليهما وذلك انه لا يمكن حصول الراي والاعتقاد بحكم من الاحكام الشرعية [بدون]
مستند من احد اصلا فضلا عن الاتفاق عليه وايضا يمتنع عادة اجماع الجم الغفير على امر بدون [مستند]
كالاجماع على اكل الطعام واحد وايضا بان الحكم الشرعي من دون مستند خطا فلو اجمع عليه من دون [مستند]
لزم الاجماع على الخطاء واعترض عليه بان قبل اتفاق الكل على هذا الحكم الذي فرض انه بلا سند [لا]
يصدق اتفاق الكل على الخطاء وبعده ليس خطاء اصلا لان الاجماع ما جعله الشارع دليلا [قطعيا]

فضد

فعند تحققه حصل القطع بحقيته متعلقه ولم يكن خطاء وفيه انه ثم من عد الاخبار لم يسقط تحقق الاجماع لانهم
حكموا قبل ذلك بلا دليل وهو خطاء وهذا الاخير لما كان حكما او لا [بلا] دليل كان خطاء الا ان الاجماع انما يتحقق
بعد حكمه ففي آن حكمه يصدق ان الجميع خاطئون وكذا اذا حكم الكل به دفعة فانهم في آن حكمهم خاطئون
باعتبار الحكم بلا دليل وامارة فان الاجماع انما يتحقق بحكمهم وايضا الوجدان يدفع وقوع الاجماع بدون مستند لزم جواز
الترجيح بلا مرجح اذ لا مزيد من المستند الا المرجح ثم ان المستند عند العامة يصح ان يكون قطعيا وان يكون
ظنيا لان المعتبر عندهم هو نفس الاجماع فاذا انعقد يكون حجة وان استند الى الظني واما عند الامامية
فلا يصح استناده الى الظني الا على طريقة الشيخ اما صحة استناده اليه على طريقته فلان المعتبر عنده رضاء
المعصوم فلو اجمعوا على حكم بدليل ظني ولم يردعهم الامام يحكم بحقيته واما عدم صحته على طريقة السيد فلان
المعتبر عنده دخول الامام واذا علمنا دخوله نعلم قطعية مستنده اذ مستند المعصوم لا يكون ظنيا بل
قطعي يعلم بما هو الحق والقول بان مستنده لا يكون الا قطعيا الا انه لا يصح كون اجماعهم مطلقا عن [مستند]
قطعي لان هذا يتوقف على قطعية الطريق الذي تحوله فان كان الطريق اليه ظنيا لا يصدق عليه انه [عن] وقع
قاطع نقيضه انه لا اشتراط في الاجماع كون مستند جميع المجمعين قطعيا بل يكفي فيه قطعية مستند من به انعقد الاجماع
قطعا واما عدم صحته على طريقة المحققين فلان المعتبر فيها حكم العقل بان هذا الحكم مستند الى المعصوم قطعا
فلو يكفي فيه ظن الاستناد لزم حجية قول مجتهد واحد واما الاجماع الظني فالظن انما هو في انعقاده لا
لا في الاستناد المسئلة السابعة لا ريب في حجيته اذا تحقق الاجماع عندنا فهو حجة اذ لا يتحقق الا اذا الكشف عن قول
المعصوم ولا حاجة الى الاتفاقات الى انه هل يلغ المجمعين عدد التواتر ام لا وهل له شرط في حصوله [وتحققه]
بلوغهم عدد التواتر ام لا والحق انه لا شرط على طريقتي الشيخ والسيد اذ لو فرض ان جميع روساء [الامة]
اجتمعوا على امر نعلم ان الامام ايضا معهم وان لم يبلغ عدد الرؤساء التي غير الامام عدد التواتر وكذا
نعلم ان ما اجمعوا عليه حق والا لردعهم الامام واما على طريقة المحققين فالظاهر اشتراطه اذ ليس التواتر
عدد معين مخصوص بل المراد عدد يفيد العلم بصدق قولهم ويشترط في الاجماع على طريقتهم ايضا ان يبلغ
المجمعين عددا يفيد العلم بصدقهم اي اخذهم عن المعصوم والا لم يكن اجماعا وهو بعينه عدد التواتر هذا

بلغ

عندنا واما عندهم فلا لاشتراط قطعا لان المعتبر عدد كل الامة وان كانوا اقل من عدد التواتر كما دل
عليه الادلة السمعية **المسئلة الثامنة** قد وقع الخلاف في الاجماع السكوتي فالمشهور انه ليس بحجة ولا اجماع
وبعضهم الى انه حجة واجماع وقال بعض اصحابنا وبعض العامة انه حجة وليس باجماع وقيل هو اجماع بشرط انقراض
العصر وقيل اجماع ان كان القول فتيا لا حكما وقيل حجة وليس باجماع ان كان حكما ثم الكلام فيه اما بالنسبة الى مذهبنا
او مذهب العامة وعلى الاول اما على طريقة المتأخرين او السيد او الشيخ وعلى كل منها اما بالنسبة الى امثال
زماننا هذا او بالنسبة الى الازمنة التي كان المعصوم فيه ظاهرا والحق هو الاول مطلقا اما على الاول
والثاني فلان الاعتبار بالاجماع عليهما ليس بقول الموجودين فقط بل المعتبر قول المجتهدين الماضين
الذين ضبط اقوالهم في مؤلفاتهم وليس كل احد يضبط كل مسئلة في كتاب مؤلفه كما نشاهد كثيرا ان اكثر الكتب
خالية عن اكثر المسائل وليس ذلك لموافقتهم مع من ضبط بل اما التوقف وعدم اجتهاد او قصد اختصار
او قلة الاحتياج اليه وامثال ذلك وقد يكون في المسئلة اقوال متضادة لا يمكن الرضا بها جميعا فلو ذكر بعضهم حكما
في مسئلة ولم يذكره الباقون لا دلالة له اصلا على رضائهم به بل لا يلزم ذلك ايضا واما على الثاني فلان
الاعتبار فيها بقول الموجودين فنقول سكوت البعض اعم من ان يكون للرضا او التوقف وعدم الاجتهاد
او التعظيم او التقية او التصويب وعدم الالتفات الى غير ذلك من الاحتمالات واما على مذهب العامة فلذلك
ايضا احتج المخالف للاول بان سكوتهم دليل ظاهر في موافقتهم وقد عرفت جوابه واستدل الثاني بان سكوتهم وان
لم يدل قطعا على الموافقة والحجية لكنه ظاهر فيها لانه يبعد سكوت الكل مع اعتقاد المخالفة عادة وعلمنا علم
من عادة الصحابة والتابعين ومن تأخر عنهم من المجتهدين من انهم مع المخالفة يظهرون الانكار على المخالف
من يتبع اثارهم فيحصل منه الظن بالوفاق وهو كاف في الحجية وفيه اولا انه لا وجه للحكم بكونه حجة وعدم كونه اجماعا
لان الظن بالاجماع اي الاجماع الظني هل يعد عنده من الاجماع الذي يجب العمل به ام لا فان لم يجب العمل
به ام لا فان لم يجب العمل به ولم يكن حجة ولا اجماعا فلا وجه لحجيته ذلك لان سبب حجيته على ما ذكره هو الظن
بالوفاق ولا باعث غيره وان كان حجة فلا وجه لاخراجه عن الاجماع كما لا يخفى وثانيا انه مع قيام الاحتمالات
المذكورة لا يحصل ظن منه فضلا عن تأسيس الاحكام الشرعية ولو سلم انه يبعد سكوت الكل عادة مع المخالفة

فلا

فلا يبعد سكوت بعضهم معها ومع ذلك لا يفيد الاجماع او الحجية وقال انه يبعد سكوت الكل مع المخالفة ولو من بعضهم
نظرا الى ان العادة بذلك ثم انه قد يرد اعتراض المجتهد على فتوى غيره وعدم تعرضه للانكار عليه كما نقل عن ابن عباس
ونحوه ما ثبت انه استمر بعضهم على السكوت الى الموت يضعف قيام الاحتمالات المذكورة فيكون ظاهرا في الموافقة
وفيه اولا ان الاحتمالات قائمة مع الموت ايضا كما لا يخفى وثانيا انه لو كان اشتراط ذلك لكون السكوت مع
احد تلك الاحتمالات غير محتمل عادة في المدة المتطاولة التي الى انقراضهم فينبغي الفرق بين تطاول زمان وعدمه
لا بين ما بعد الانقراض وقبله وان كان بسبب ان السكوت يفيد الظن بالموافقة ما لم يظهر من الحي بعد
ذلك المخالفة وانما اذا ظهر ذلك فيظهر خطاء الظن المذكور ونعلم انه لم يكن للموافقة بل لحامل اخر وهي
فاذا انقرضوا استقر ذلك الدليل الظني ويكون حجة وما لم ينقرضوا لم يستقر لاحتمال اظهارهم المخالفة بعد
ذلك ففيه انه يحتمل ان يكون الساكت مخالفا مريدا للاظهار ولكنه لم يتمكن منه حتى مات ولم يتذكره حين
الاحتضار لانه لظهار المخالفة الى غير ذلك واحتج الرابع بان الحاكم يهاب ويعظم ولا يتعرض للمفتي وبان الفتوى مما يجب
ويبحث عنه دون الحكم والجواب اما عن الاول فبان المفتي والحاكم في المسائل الشرعية واحد والتعرض قد نقل منهم
انكارهم واعتراضهم على الحكام ايضا كثيرا واما عن الثاني فبان التفرقة بين الفتوى والحكم في البحث والخلاف
ممنوعة فان كلا من الفتوى والحكم في البحث ما يكون عند الاستفتاء والحكم الغير فلا يبحث عندنا وعندنا المشهور
والمناظرة فيبحث عنهما وعما لا يفتى بهما **المسئلة التاسعة** الشهرة ليست بحجة لعدم دليل على حجيتها ونهم ما اقاله
والدعي العلامة قدس الله سره العالي من ان حجيتها يستلزم عدمها لان المشهور ان الشهرة ليست بحجة ويظهر من كلام بعض
اصحابنا حجيتها تمسكا بحكم العادة بامتناع اتفاق كثير من العدول بغير علم وفيه ان كل شهرة ليست بهذه المثابة
في حكم العادة نعم ان بلغت بهذه الحد فيكون اجماعا عندنا ويكون النزاع لفظيا نعم يصلح الترجيح والتأمل لكون
الخطاء من القليل اظهر منه من الكثير ولما ورد من قوله خذ المجمع عليه بين اصحابك فان المجمع عليه هو المشهور
بقرينة قوله واترك الشاذ النادر وهذا فيه ان الشهرة بين المتقدمين اقوى من الشهرة بين المتأخرين
لقرب عهدهم من الحجج وتمكنهم من تحصيل القرائن والامارات وقد عرفت انها بين المتأخرين ليست بهذه الحد في
كما لا يخفى **المسئلة العاشرة** منكر حكم الاجماع الظني ليس بكافر وجهه ظاهر واما القطعي فان كان ضروريا ونظريا و

وكل منها اما يكون لحكمه مدخل في الدين او لا فقيل منكره كافر مطلقا ومنعه اخرون كذلك وقيل ان منكر
حكم الاول كافر دون غيره وقال العلامة في التهذيب بتكفير منكر حكم الاولين دون الاخيرين والمحقق
دام ظله العالي في التجريد وخالفه في انيس المجتهدين في الاخير حيث توقف فيه وقال في رسالته
المعمولة في الاجماع ان منكر حكم الاول والثالث كافر وفصل في الاخرين فقال بتكفير من حصل له العلم القطعي
بانه قول المعصوم وعدم تكفير من كان له تامل فيه وانا اقول يتفرع هذه المسئلة على ما هو مناط التكفير
فانه ان كان انكار ما ثبت انه من المعصوم سواء ثبت على المنكر ام لا كما نقل من ابن ادريس فمنكر حكم
جميع الاقسام الاربعة كافر ووجهه ظاهر وان كان انكار ما ثبت على المنكر انه من المعصوم سواء كان
انكاره لشبهة عقلية او لتكذيب المعصوم بان ينكر عصمته فمنكر حكم الضروري مطلقا كافر ومنكر حكم
النظري ان كان قبل النظر والعلم بقول المعصوم فليس بكافر وان كان بعده فكافر كما ذكره والدي العلامة
دام ظله في الرسالة بل يمكن اجراء تفصيل النظري في الضروري لان ضروريات الشرع ليست من البديهيات
الاولية التي كانت ضرورية لكل احد بل يختلف بالنسبة الى الاشخاص بحسب اختلاطهم مع المسلمين واستماع
اقوالهم واخبارهم الى غير ذلك وان كان هو المدخلية في الدين وعدمها فيكون كالاول لان ما يتعلق بالدين
هو ما صدر من الشارع ليكون مسلكا للناس وطريقا لهم اعتقادا كان او عملا عبادة او معاملة وجعل متعلقه
ما كان عبادة دون غيره فحكم بالملازمة ان كان غير ما ذكر ولا يكون منكر حكم من احكام الاقسام الاربعة كافرا
كما لا يخفى **الباب الرابع** في الادلة العقلية وهي انواع متفرقة جمعناها في ثلثة اسماء الاول اصل العدم
والثاني هو الاستصحاب والثالث قواعد متفرقة سميناها بالاصول المقررة ولا يخفى ان هذه الانواع بعضها
ما يعتمد عليه وينهض دليلا لنفي الحكم الشرعي او الاثبات وبعضها ما يعتمد عليه ولا ينهض دليلا لاثباته
وبعضها ما لا يعتمد عليه اصلا ونحن نشير في كل نوع انه من اي قسم منها ونبين هذا الباب على فصول ثلثة
الفصل الاول في اصل العدم وهو جميع اقسام ما ينهض دليلا للنفي وهو على اربعة اقسام لانه اما
يلاحظ في المستصحب النفي الحالة السابقة او لا يلاحظ وكل منها اما ينفي به التكليف او الحكم الشرعي او غيرهما
والاول يسمى باصالة البراءة والثاني ... والاخيران يسميان باستصحاب حال العقل وكما

في الادلة العقلية

في اصل العدم

من اقسام الاستصحاب بعضها وذكرناها في الفصل الثاني وذكرنا هنا قسمين من اقسام هذا الاصل **القسم الاول**
اصل البراءة عن الشواغل الشرعية حتى يدل دليل على خلافه والاصل هاهنا بمعنى الراجح اي ما يترجح خلو الذمة
ونفسه فانه اذا لم يرد دليل على اشتغال الذمة وخليت الذمة ونفسها فما يظهر من الادلة الاتية هو رجحان
برائتها عنه وهذا هو مراد من قال ان هذا الاصل داخل تحت الراجح ويمكن ان يكون بمعنى القاعدة لانها ضابطة
كلية ينطبق على جزئياتها سواء كانت الضابطة مستفادة من الشرع او العقل او العرف وليستفاد مما ياتي هنا
كلية جارية في جميع جزئياتها وهي اصالة البراءة فيكون معنى قولهم الاصل براءة الذمة ان القاعدة المستفادة من الشرع
ذلك وهذا هو المراد مما ذكره والدي المحقق دام ظله العالي في حاشية المعتبر الاصول ان هذا الاصل يمكن ان يكون
القاعدة ثم ان تحت هذا الاصل اصول لانه ينقسم اولا الى قسمين **اولهما** اصالة البراءة من حقوق الله تعالى
ما لم ينصب على الاشتغال دليل وهذا ايضا ينقسم الى قسمين **الاول** اصالة نفي فعل بوجوبه هو الحرمة
او الكراهة بمعنى ان الاصل فيما لا نص فيه الاباحة يعني اذا كان الشيء دائرا بين الاباحة والحرمة او
الكراهة فالاصل فيه الاباحة ويرجع اليه اصالة الطهارة ونفي الاشياء والحل في الاعيان والاباحة في
الافعال وان كان بعضها من القسم الثاني اي ما ينفى به غير التكليف والحكم ويتعلق بموضوعه لكن يعلم حكمه
بالتبعية لا بالاصالة **الثاني** اصالة نفي فعل بوجوبه هو الوجوب والاستحباب بمعنى ان ذمة المكلفين خالية
عن التكاليف الشرعية حتى يثبت خلافه **وثانيهما** اصالة براءة الذمة عن حقوق الناس حتى يثبت شغلها وفيها
ثلث مسائل **المسئلة الاولى** الاصل في الاشياء الاباحة قبل ورود دليل من الشرع على خلافها واليه ذهب معظم الاصوليين
بل عليه انعقد اجماع المجتهدين واما الاخباريون فلهم فيها مذاهب الاول التوقف مطلقا والثاني التوقف
فيما احتمل الحرمة ولم يكن من الشبهة في طريق الحكم واما في غيره فحكم الاباحة والثالث وجوب الاحتياط الرابع
الحرمة ظاهرا الخامس الحرمة واقعا لنا والادلة العقل وهو عدة دلائل **الاول** ان ما لا نص فيه لو لم يكن مباحا
لزم ثبوت المؤاخذة على ما ذكره واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن مباحا لكان حراما
لعدم القول بالكراهة واذا كان حراما فيكون تاركه مؤاخذا واما بطلان اللازم فلان العقل يحكم حكما قطعيا
بقبح المؤاخذة مع عدم البيان بل هو تكليف ما لا يطاق وهو محال الله تعالى ونعم ما قيل ان الحكم بان

في اصل البراءة

في اصالة الاباحة

حكمه فذمتنا غير مشغولة بما في نفس الامر وكم امر لا يحتاج بيانه عند من يقول باستحالة التكليف بالايقاع
الى دليل اخر ثم ان قيل لا يرد ذلك على القائل بالتوقف قلنا القائل به ان قال بعدم المؤاخذة على تركه
فهو عين الاباحة وان قال بالمؤاخذة عليه فيرد عليه ما ذكروا ورد على هذا الدليل بان هذا لا يمنع
ان يوجد في الواقع ونفس الامر حكم وتكليف والجواب ان مرادنا من الاباحة قبل النص عدم العذاب
على الترك لا عدم الحكم في الواقع لان هذا التعبير صحيحا على قواعدنا لان اعتقادنا ان النبي صلى الله عليه وآله اودع جميع
الاحكام عند اهل بيته بحيث لم يشذ عنها شيء ولكنهم لم يتمكنوا من اظهاره لبعض الموانع مع ان ما
لم يصل كلها الينا لا عترانا (?) ان عدم كون الاصل في الاشياء والافعال الاباحة منافٍ لكون هذه الملة
سهلة سمحة مع انه صرح به في النصوص الثالثة انا نعلم قطعا ان المسلمين في عصر سيد المرسلين والائمة
الراشدين كانوا يتوقفون في كل واحد من حركاتهم وسكناتهم وافعالهم في كل واحد من جوارحهم
واعضائهم وكذا في كل واحد من ماكولهم ومشروبهم وملبوسهم ومداواتهم ومحل جلوسهم وحركتهم
وتكلماتهم وتصرفاتهم واستماعاتهم وغيرها مما يصير متعلقا للحكم بل كان بناؤهم على اصل الاباحة
الا في الامور التي كان التحريم او الكراهة فيها منصوصا ولم ينههم الشارع عن ذلك مع تمكنه خصوصا
نحو اصحهم (?) وهذا تماما مثبت للمطلوب ولو رد عليه ان المراد من افعالهم وحركاتهم وتصرفاتهم وسائر
الامور المذكورة ان كان الامور التي لا يمكن انفكاكها عنهم عقلا كالحركة والسكون والاكل والشرب
والنوم واليقظة والاحتباس والاستفراغ وعادة كاللبس والاستماع والنظر فاباحتها كانت معلومة
من طريقة الشارع وسيرته وان كان غيرها فكان دابهم السؤال عنها وما كانوا يرتكبون امرا بدون الثانية
اذن الشارع الا فيما وصلت الرخصة اليهم خاصا او عاما قولا او فعلا او تقريرا والجواب ان المراد
ما لا يمكن انفكاكها عنهم عقلا او عادة ان كان جنس الامور المذكورة فسلم انها كانت اباحتها
معلومة لا من اصل البراءة لان بعضا من اجناسها اضطراري خارج عما نحن فيه فان الحاصل انا
ولبسا ما وجلوسا ما ونوما ما وحركة ما وسكونا ما وامثالها مما لا ينفك عن الانسان وان كان
افرادها كاكل الشيء المخصوص في المكان الخاص في الوقت المخصوص والجلوس في المكان الخاص

والنوم فيه واستماع هذا الكلام والتكلم بهذا الكلام فاباحتها لم يكن معلومة وهي التي وقع الاختلاف فيها
وهي مراد المستدل وظاهر بديهي ان كل واحد من المسلمين الموجودين في زمان الشارع ما كانوا يتوقفون في الجلوس
في هذا المكان والنوم فيه والاكل بهذا الطريق واللبس في هذا اليوم وفي هذا المكان وبهذا الطريق وبذلك اللون
والا لزم الحرج والمشقة وما الفرق بين هذه الامور ومحل النزاع بعد اثبات ان الاصل فيه الاباحة فان مرادنا ان الكل
ما لم يثبت من الشارع تحريمه مباح وكذا الجلوس في مكان كذا والنوم فيه واشتمال ما لم يثبت منه حرمته
لا يلزم تعيينه هذا فان قلت هذا معارض بان الصحابة والتابعين كان دابهم السؤال عن المعصومين وقد كثر ذلك
حتى ان كثيرا من اخبارنا مما وقع فيه السؤال والجواب ولو كان الاصل في الاشياء الاباحة لما لزم سؤالهم
عن شيء قلنا مطلوبنا انما يثبت بعلمهم باصل البراءة في شيء واحد وعدم منع الشارع اياهم فيه وهذا
قد ثبت بما ذكرنا فلو لم يكن الاصل الاباحة لكان الشارع يمنعهم عنه ولما كانوا يعملون به مع كون اكثرهم من
الورعين المتقين واما استفسارهم عن حكم بعض الاشياء فلا يضرنا اصلا لانا ايضا نقول به ولو كان لا خصاص (?)
اذا كان الشارع حاضرا وسيما اذا كان من الاشياء التي غلب على الظن ان لها حكما خاصا وان لم يكن لها حكم
لا هو خارج عما نحن فيه واكثر السؤالات المروية عن الصحابة والتابعين من هذا القبيل الرابعة ان في
اوائل زمان البعثة الناسخة لسائر الملل والاديان حين خفاء الاحكام الا ما لا تقدر قليلة منها جدا اما كان جميع الاشياء
والافعال مباحا او حراما او بعضها مباحا وبعضها حراما الثاني باطل والا لكانت الايات الدالة
على تحريم بعض الاشياء والافعال كقوله تعالى انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان وقوله فاجتنبوا
الرجس من الاوثان وقوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما عبثا لا فائدة وهو لا يصدر عن الحكيم والثالث
ايضا باطل لانه لا يجوز ان يكون كل من فريقي البعض مبهما لاستحالة التكليف بالمبهم فلا بد ان يكون كل منهما معينا
كما لا يجوز ان يكون ذلك البعض المعين الحلال الحرام من البعض الذي ارسلت الايات في تحريم المحرمات فلا بد ان يكون
المحرم المعلوم بالايات من البعض الحلال والحلال بعينه كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام وامثاله من البعض الحرام والا
يلزم العبث وهذا كلها باطلة بالبداهة ولا يجوز ان يكون اكثر الاحكام الشرعية النبوية ما كان في الاشياء والفروع
لنسخ ذلك واتى بحكم اخر وهذا باطل لانه لو كان كذلك لوصل الينا مع توفر الدواعي على نقله واذا ثبت

بطلان الآخرين فيكون جميع الأشياء والأفعال الاختيارية قبل ورود النهي في زمن النبي مباحا
وحلالا لا يكون كذلك الى يوم القيمة لما مر دليل على حرمته او كراهته فان حلال محمد حلال الى يوم القيمة
الخامس انه لو كان الاصل في الاشياء التوقف والحرمة او الاحتياط فيما لم يدل نص على خلافه فكان اللازم
على النبي صلى الله عليه وآله في اول البعثة ان ينص بالاحكام في مدة مديدة بحسب الوقائع لانه لا
يكون مكلفا بها فيجب على الشارع بيان التكاليف مع انا نعلم قطعا انه ما امر فيها بذلك والاخبار في
لا يوجد فيجب ان يكون الاصل فيها الاباحة التي ليست تكليفا وهو المطلوب وثانيها الآيات القرآنية وهي كثيرة منها
قوله تعالى قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم بل باعتبار افادته العموم على الاباحة ماسوى المتلو عليهم ومنها قوله
سبحانه قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير وهذه الآية
صريحة في المطلوب فانها تدل على انه لا محرم الا ما بعد الاستثناء واستدل المعصوم بها ايضا على الاباحة بعض الاشياء
كما في التهذيب عن الصدوق والعياشي عن الباقر عليه السلام انه قال سئل عن الجري والمارماهي والزمير وما ليس له قشر من
السمك حرام هو قال لي يا محمد اقرأ هذه الآية التي في الانعام قل لا اجد فيما اوحي فقال فقرأتها حتى فرغت منها
فقال انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها وما لا نص فيه ما اوتي
فيه حكم فلا تكليف فيه ومنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على حلية الاشياء و
الافعال اذا كانت مما لم يرد به نص لانه لا شك ان عدم العذاب قبل بعثة الرسل انما كان لاجل عدم بلوغ
التكليف اليهم وان هذا فيما لا نص فيه موجود بعد البعثة ايضا ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة
ويحيى من حي عن بينة ووجه الاستدلال ظاهر ومنها قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل
لغير الله به فان لفظة انما يدل على انحصار الحرام فيما ذكر لما مر دليل على حرمته ومنها قوله تعالى وما لكم الا تأكلوا
مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم وهذه ايضا صريحة في المطلوب كما لا يخفى واذا ضم الى الآية السابقة
صارت دلالتها ايضا اوضح ومنها قوله تعالى كلوا مما في الارض حلالا طيبا وارادة بعض معين او مبهم لا يناسب
مقام الامتنان وارادة بعض لم يثبت حرمته يثبت المطلوب ومنها قوله تعالى احل لكم الطيبات والمراد بالطيب ما
يستلذ طبعا لا الحلال والا لزم التكرار وهو يقتضي حل المنافع باسرها ومنها قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي

واذا كان مباحا ح

ولنا ثانيا ح

اخرج

اخرج لعباده والطيبات من الرزق فان الله سبحانه انكر على من حرم الزينة والرزق والطيب فيثبت
الاباحة في كل ما يصدق عليه الزينة والطيب ومنها قوله تعالى انما حرم ربي الفواحش ووجه الاستدلال
به ظاهر وقد يستدل عليه بقوله سبحانه خلق لكم ما في الارض جميعا وفيه انه لو سلم ان اللام يفيد الانتفاع
نقول انه يجوز ان يكون لكل شيء انتفاع خاص وهو يكفي للامتنان كما لا يخفى على انه ورد في تفسيره عن مولانا
امير المؤمنين عليه السلام انه قال خلق لكم ما في الارض لتعتبروا به وثالثها الروايات والاخبار المروية عن
الائمة الراشدين وهي ايضا كثيرة منها ما ورد في بعض خطب امير المؤمنين عليه السلام حيث قال ان الله تعالى حد حدودا
فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تنقصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها
رحمة من الله لكم وهذا صريح في حلية الاشياء واباحة الافعال التي لم يرد بها نص ومنها صحيحة حريز بن
عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان
وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون الخ وهذا الحديث مذكور في كتاب التوحيد للصدوق وفي
اواخر من لا يحضره الفقيه ومنها ما رواه في الكافي في باب التعريف الحجة والبيان عن ابي عبد الله عليه السلام
قال ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ورواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه ايضا وليس المراد وضع
نفس الشيء المحجوب اذ لا معنى له بل المراد وضع التكليف والمؤاخذة ومنها ما روي ابن بابويه عن حفص بن
غياث القاضي قال قال ابو عبد الله عليه السلام من عمل بما علم كفي ما لم يعلم ووجه الاستدلال به انه عليه السلام
بين ان العمل بما لم يبلغ اليه علمه ساقط فهم منها ان ما لم يبلغ اليه الحرمة فهي ساقطة عنه ولا يبقى الا الاباحة
ايضا لم يبلغ اليه علمها لانا نقول فهم منه عدم المؤاخذة ولا معنى للشيء سوى الاباحة ومنها ما رواه
الصدوق في كتاب التوحيد عن عبد الاعلى بن اعين قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن من لم يعرف
شيئا هل عليه شيء قال لا ووجه الاستدلال به في غاية الظهور ومنها ما ورد من قولهم عليهم السلام
ان الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم ومنها ما رواه الكليني من قولهم عليهم السلام ليس لله على الخلق
ان يعرفوا وللخلق على الله ان يعرفهم ولله على الخلق ان يصلوا ووجه الاستدلال به ان المراد ليس لله
على الخلق ان يعرفوا شيئا من احكامه مطلقا بل يجب على الله ان يعرفهم كل واحد واحد من احكامه فالم

بلغ

يعرفهم من احكامه ليس لمكلفين به ومنها ما ورد من قولهم عليهم السلام الناس في سعة ما لم يعلموا ومنها
ما رواه الكليني عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال لي اكتب فاملا علي ان من قولنا ان الله يحتج على العباد
بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ووجه
الاستدلال به انه يدل على ان العقاب والعتاب لا يكونان الا بعد البيان ومنها ما رواه عبد الاعلى بن
اعين عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له اصلحك الله هل جعل في الناس اداة ينالون بها المعرفة قال
فقال لا فقلت فهل كلفوا المعرفة قال لا على الله البيان قال لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا
الا ما اتاها قال وسألته عن قوله وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى
يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ومنها ما رواه ابن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية
من الصدوق قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ بدل نهي قوله امر او نهي وهذا وما في معناه
سمعت يظهر ان الاصل في الاشياء وفي الافعال الاباحة ما لم يرد بها نص ويؤيده ايضا الاجماع الظني الحاصل
من التتبع ونقل جمع من الاصحاب ثم ان الاخباريين اجابوا عن الاخبار بوجوه منها ان الاخبار المذكورة
آحاد لا تفيد الا الظن والجواب اما اولا فبان ما قد عرفت ان الاستدلال لم يكن منحصرا بالاخبار بل بها و
بالايات والعقل والاجماع فيحصل من جميعها العلم القطعي واما ثانيا فبان الاخبار الواردة في هذا الكتاب
بل مقترنة بالتواتر المعنوي واما ثالثا فبان عدم جواز اثبات الاصل بالاحاد مم كيف وانتم تسترون انكم الا
مع انها تثبت بها والقول بعدم حجيتها غير معمول به عند نا سيما في امثال زماننا هذا واما رابعا فبان الاخباريين
يقولون بان الخبر يفيد العلم واما خامسا فبان هذا ان كان واردا فوروده على الاخباريين اشد لان — الاحاد
استدلالهم كما ستعرف ان شاء الله منحصر بالاخبار وكون ما استدلوا عليه من الاخبار اكثر من الاخبار الدالة
على الاباحة لم ومنها ان الخطابات المذكورة محمولة على الخطابات الشرعية يعني ان الخطابات الشرعية العامة او
المطلقة باقية على عمومها او اطلاقها حتى يرد نهي في بعض افرادها والجواب اما اولا فبان الاخبار الواردة
في المقام اما عامة او مطلقة فيكون شاملة للجميع والتخصيص بغير دليل خلاف الاصل بخلاف ما يقتضيه هذه
الاخبار بناء على ما حملها عليه فهذا الاحتمال الذي اوردوه حجة عليهم واما ثانيا فلان حملها على

فيمكن لان نعرف اكثرها ان قبل البيان لا يكون مؤاخذة والموضع الذي ورد فيه العام لا يصدق عليه
انه لم يرد فيه بيان كيف والعام يدل على جميع ما تحته دلالة وحجية وكذا قولهم كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص
لا يمكن حمله على ما ذكروه لان الافراد المندرجة تحت النص العام لا يصدق عليها انها لم يرد فيها نص وكذا
لا يناسب هذا الحمل الاخبار التي مضمونها ان الناس في سعة حتى يعلموا لانه قد يكون العام الذي ورد تحريما
للافراد الذي تحته دون حيث يكون معنى السعة بقاء التحريم عليهم وهذا الاطلاق لم يقل به احد ومنها انها محمولة
العامة لاتفاقهم على التشبيه في الاحكام اعني الحل والحرمة وعدم وجود المتشابه فيها وهو مذهب العامة العلماء
قولهم بالتوقف والاحتياط فيجب الاخذ بالاخبار المخالفة لهم والجواب عنه بعد تسليم ان مذهب العامة
التثبيت اما اولا فبان اكثر الاخبار الواردة في الترجيح وقع فيها العرض على الكتاب مقدما على الاخذ بخلاف
العامة ولا شك ان الموافق للقران اخبار الاباحة واما ثانيا فبان الاخبار التي استدلوا عليه بالتوقف
لا يدل على مطلبهم حتى يعارض الاخبار الدالة على الاباحة مختصا على التعريف كما ستعلم ان شاء الله تعالى وعلى — ٢ فيحتاج الى الترجيح
تقدير دلالتها لا يقاوم اخبار الاباحة وساير ادلتها كما ستعرف ومنها انها تدل على الاباحة والبراءة
في صورة عدم العلم وعدم ورود النهي واخبار التوقف مشتملة على النهي ومفيدة للعلم بالحكم اعني الاحتياط
او التوقف فيجب ان تخصص الاخبار الدالة على الاباحة والبراءة بما قبل ورود الشرع او بمن لم يصل اليه
النهي الوارد في اخبار التوقف من الجهال ممن بلغ اليه اخبار التوقف فلا يمكنه الاخذ بالاباحة والجواب
اما اولا فبانه يعارض بان اخبار التوقف والاحتياط ايضا في صورة عدم العلم بالحكم واخبار الاباحة — تدل على وجوب التوقف و الاحتياط
مفيدة للعلم بالحكم اعني الاباحة واما ثانيا فلانه يتم اذا دلت الاخبار التي استدلوا عليها بالتوقف عليه
وستعرف انها لا يدل عليه فيما لا نص فيه هذا على انه لا يصح التخصيص الذي ذكروه لاخبار الاباحة ثانيا سنبين
انه لا معنى لاصل البراءة ولا التوقف قبل ورود الشرع ولانه لا يتصور عدم وصول الاخبار التي
استدلوا عليها بالتوقف مع كثرتها وانتشارها الى من له رجوع الى الكتب المعتبرة الفقهية سيما مع
الفحص الذي هو شرط الحكم بالاباحة وان اراد العامي فلا معنى لحكمه بالاباحة والبراءة لانه لا يصح
من المجتهد واما الاخباريون فالمتوقفون منهم احتجوا باخبار حاصرة بين اقسام ثلثة القسم
الاول الاخبار الدالة على التثليث ولزوم الكف والتثبت عند الشبهة وهي عدة اخبار منها ما روي

عمر بن حنظلة عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك
فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ الشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وقال
في آخره بعد بيان جميع وجوه الترجيح في الخبرين المختلفين فاذا كان كذلك فارجه حتى تلقى امامك فان
الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات **الثاني** ما رواه الراوندي عن الصادق عليه السلام
قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق
كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه **الثالث** ما ورد عنهم عليهم السلام انما الامور ثلاثة امر
بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تعالى ورسوله وجه الاستدلال بهذه الاخبار
الثلاثة ان ما لا نص فيه من افراد الشبهة والمشكل فيجب فيه الوقوف ورد علمه الى الله تعالى ورسوله ولو لم
يكن ما لا نص فيه من افراد الشبهة لنفي التثليث وتعيين القول بالتثنية لان الاحكام تنحصر في الحلال والحرام
ولا ينبغي التثليث حتى يدخل فيه القسم الثاني من الاخبار الدالة على النهي عن القول بغير علم ورد ما لا يعلم
الى اهله وهي ايضا عدة اخبار **الاول** ما روي في الكافي في باب النهي عن القول بغير علم عن ابي عبد الله
قال انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي الناس بما لا تعلم **الثاني**
ما روي عبد الرحمن بن الحجاج في الصحيح قال قال ابو عبد الله ع اياك والخصلتين ففيهما هلك من هلك
اياك ان تفتي الناس برأيك او تدين بما لا تعلم **الثالث** ما رواه زرارة عن ابي جعفر ع قال سألته ما حق الله
على العباد قال ان يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون **الرابع** ما روي في الكافي عن الصادق ع قال
من فرط تورط ومن خاف العاقبة تثبت عن التوغل فيما لا يعلم ومن هجم على امر بغير علم جدع انف نفسه
الخامس قول سيدنا امير المؤمنين ع في نهج البلاغة في وصيته لابنه الحسن ودع القول فيما لا تعلم والخطاب فيما
لا تكلف وخف طريقا اذا خفت ضلالته فان الكف عند حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال
السادس ما روي عن الباقر ع قال من افتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم ومن دان الله
بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرم فيما لا يعلم وقال عز وجل الم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب ان لا
يقولوا على الله الا الحق وقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله **الثامن** قوله عليه السلام
فيما نزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا

بما لا يعلم **السابع** قوله ع ان الله خص عباده بآيتين في كتابه ان لا يقولوا حتى يعلموا ولا يردوا ما لم

عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون **التاسع** قوله لا يسع الناس
حتى يسألوا او يتفقهوا او يعرفوا امامهم ويسعهم ان يأخذوا بما يقول وان كان تقية **العاشر** رواية سماعة
عنه حيث سأله ع وقال انا نجتمع فنتذاكر ما عندنا الى ان قال فتصيب الحسن فقال ما لكم وللقياس
انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وان جاءكم ما لا تعلمون فها
واهوى بيده الى فيه **الحادي عشر** قوله ع من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس ومن دان الله
بالرأي لم يزل دهره في ارتماس والاخبار الواردة بهذا المضمون اعني النهي عن القول بغير علم كثيرة
غاية الكثرة والآيات ايضا كثيرة بهذا المضمون كقوله سبحانه ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله عز وجل
تقولوا على الله الا الحق وجه الاستدلال بهذه الاخبار والآيات انها تدل على ان ما لم يرد فيه نص علمه الى الله
ورسوله فيجب فيه التوقف وعدم القول وما لا نص فيه كذلك فيجب عنده التوقف والتثبت والقسم الثالث الاخبار
الكثيرة المستفيضة الواردة بان لله تعالى في كل واقعة حكما مخزونا عند اهله حتى ارش الخدش ونصف الجلدة
والجلدة ومع ذلك فكل حكم من الاحكام وكل امر من الامور قد ورد فيه خطاب من جانب الشريعة وهو مخزون عند
ائمتنا الراشدين وعدم اظهارهم للتقية وظهور الفتنة ولذا في بعض الاوقات كانوا يجيبون
كما هو عليه في الواقع وفي بعضها يجيبون على نحو يقتضيه التقية وفي بعضها لا يجيبون مطلقا كل ذلك
بحسب ما يقتضيه الوقت والمصلحة فاذا ورد في كل حكم خطاب شرعي فكيف يمكن الحكم باصل البراءة والاباحة
والجواب **اولا** اما عن القسم الاول اي اخبار الشبهة والتثليث فمن وجوه **الاول** انها تخالف القرآن
والادلة العقلية والاجماع وورد في الاخبار الكثيرة ان الاخبار اذا تعارضت يجب الاخذ بما يوافق القرآن
الثاني ان كون ما لا نص فيه شبهة ممنوع لان واحدة من الاخبار السابقة الدالة على الاباحة يكفي
لخروجه عن الشبهة فضلا عن اجتماعها القريب من التواتر المعنوي وتأييدها بالآيات القرآنية والادلة
العقلية والاجماع **الثالث** انا لو سلمنا صدق الشبهة عليه فلا نسلم صدق الشبهة المذكورة في هذه الاخبار
عليه لانها واردة فيما ورد فيه من الشرع نصان متعارضان فالحاق غير المنصوص به قياس باطل
عند القائلين بالقياس ايضا لانتفاء الجامع بين الاصل والفرع وبعض هذه الاخبار صريح في ان

وروده فيه كرواية ابن حنظلة ورواية الراوندي الرابع انه لو سلم ان الاخبار المذكورة لم يرد فيما
تعارض فيه الضابط نقول ان من ولج الوجدان يفهم ان المتبادر من الشبهة عند العقل المتعارف
عند ارباب المحاورات ليس الا ما كان له جهة حرمة وجهة حلية كمال السارقين والحلال المختلط بالحرام
وامثالها ويدل على ما ذكرنا قوله في رواية حنظلة وشبهات بين ذلك اي بين الحلال والحرام ويدل عليه
ايضا ما ورد عن مولانا امير المؤمنين حيث قال انما سميت الشبهة شبهة لانها تشبه الحق الخامس
ان الاخبار التي تمسك بها الاخباريون يدل على التثليث وهو موافق لمذهب المجتهدين من ان حلال
بين وحرام بين وشبهة مكروهة وهي الحلال المختلط بالحرام واما عند الاخباريين فيكون الحكم
ازيد من الثلاثة الحلال البين والحرام البين وما لا نص فيه الذي يجب الاجتناب عنه للتوقف او الاحتياط
والمال المختلط الذي حكمه الكراهة اذ لا يمكن لهم ان يحكموا فيه بالتوقف لا بالاباحة للاجماع المحقق ودلالة
الاخبار المستفيضة على انها مكروهة السادس انها لا تدل على وجوب التوقف ولا الحرمة في الشبهات
اصلا لانها لو وجب التوقف لكان ترك التوقف وارتكاب ما لا نص فيه حراما وفي الاخبار تصريح
بان الشبهة غير الحرام وانها بين الحلال والحرام بل تدل على ان ارتكابها كان مما يجر ويفضي الى
ارتكاب المحرمات لان عدم المبالاة بالقليل يجر الى عدمها بالكثير كان ارتكابه مكروها ولهذا وقع
طلب ترك ارتكاب الشبهة في هذه الروايات بعنوان الوعظ والارشاد لا بطريق النهي الظاهر في
الالزام ويدل على ذلك ان بعض هذه الاخبار صريح في ان من ارتكب الشبهات يهلك من حيث لا
يعلم فلا يكون الهلاكة بازاء ارتكاب الشبهة لانها معلومة فلو كان ارتكابها يوجب الهلاكة لكانت الهلاكة
ايضا معلومة فيكون الهلاكة الناشية من ارتكاب الشبهات لافضائها الى ارتكاب محرم غير معلوم ومما
يدل على عدم وجوب التوقف وعدم الحرمة في الشبهات الاخبار التي تدل على انه لا عقاب على ارتكاب
الشبهات كما روي في كتاب الكفاية في النصوص تصنيف علي بن محمد الخزاز بتصريح جمع من علمائنا
الاعلام بسنده عن الحسن بن علي عليهما السلام انه قال له واعلم ان في حلالها اي الدنيا حسابا
وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما يغنيك فان

كان ذلك حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم يكن فيه وزر فاخذت من الميتة وان كان العتاب
فان العتاب يسير فان قلت بناء على ما ذكرت من التوجيه من انه لا يكون ارتكاب الشبهة حراما ولا
يكون على فعلها عذاب وعقاب يجب ان لا يكون فعل الشبهة فعل الحرام ولا يكون ارتكابها هلاكا
مع ان بعض الاخبار كالخبر الاول يدل على ان من ارتكب الشبهة ارتكب الحرام بعينه وهلك وبعضها
يدل على ان ارتكاب الشبهة هو الاقتحام في الهلاكة بعينه كالخبرين الاخيرين فمع ذلك كيف يمكن حمل هذه الاخبار على
الكراهة قلت الجواب اما اولا فبان المراد من قوله ارتكب الحرام وهلك وامثالها يعني اشرف على
ارتكاب المحرمات وتعرض لما هو محتمل لذلك واشرف على الهلاكة فان المتعارف في العرف الاتيان بالخطر
المحتمل باللفظ الدال على الوقوع كما يقال لمن سافر وحده وضل عن الطريق او اكله السبع او سلبه السارق
ويقال لمن ذهب الى حرب الاسد او ادخل نفسه في السفينة في وقت الطوفان انه اهلك نفسه وكل
من هذه الامثلة مجاز باعتبار ما يؤول اليه ويؤيد هذا الحمل ما ورد في بعض خطب امير المؤمنين ع حيث
قال حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك ما اشتبه عليه من الاثم فهو لما استبان له
اترك والمعاصي حمى الله عز وجل فمن يرتع حولها يوشك ان يدخلها فان الظاهر ان قوله فمن يرتع
حولها اشارة الى ارتكاب الشبهة لعدم تصور فرد اخر يكون مصداقا له واما ثانيا فبان يكون المراد من
كل من الهلاكة وارتكاب الحرام هو التاثير الذي يحصل من الحرام الواقعي من الاضرار بصفاء النفس وازالته
عنها ورفع الحالات الحسنة والاخلاق الحميدة عنها واحداث الكدورة والاخلاق السيئة والحالات المذمومة
الردية فيها فان هذه التاثيرات يحصل من الحرام الواقعي وان لم يعلم الفاعل انه حرام ولا شك انه
لا يترتب عليه العقاب ولكن هذه التاثيرات لا ينفك عنه ولذا يامر العرفاء من يريد كسب صفاء النفس
وتهذيب الاخلاق بالاجتناب عن جميع الشبهات فانها ان كانت حراما اثرت اثره وان لم يترتب عليه
العقاب فالمراد من الهلاكة هو هذه الامور ولا شك انها نوع من الهلاكة وبالجملة من تامل يجد ان
الحرام من حيث انه حرام موجب لاحداث شقاوة في النفوس الانسانية ولذا حرمه الشارع وهذا
احد الاسرار الخفية والفائدة العظيمة لارسال الرسل وانزال الكتب قال سيدنا الصادق صلوات الله

عليه وعلى آبائه وآله حين سئل لم حرم الله الخمر والميتة والدم ولحم الخنزير ان الله تعالى لم يحرم ذلك
على عباده واحل لهم ما سواه من رغبة منه فيما حرم عليهم ولا زهد فيما احل لهم ولكنه خلق الخلق وعلم ما
تقوم به ابدانهم وما يصلحهم فاحله لهم واباحه تفضلاً منه عليهم لمصلحتهم وعلم ما يضرهم فنهاهم
عنه وحرمه عليهم ثم اباحه للمضطر واحله له في الوقت الذي لا يقوم بدنه الا به وامره ان ينال منه بقدر
البلغة لا غير ذلك ثم قال اما الميتة فانه لا يدنو منها احد الا ضعف بدنه ونحل جسمه وذهبت قوته
وانقطع نسله ولا يموت آكل الميتة الا فجاءة واما الدم فانه يورث آكله الماء الاصفر ويبخر الفم وينتن
الريح ويسيء الخلق ويورث الكلب والقسوة وقلة الرأفة والرحمة حتى لا يؤمن ان يقتل ولده
ووالديه ولا يؤمن على حميمه ولا يؤمن على من يصحبه واما لحم الخنزير فان الله تعالى مسخ قوماً في صورة شتى مثل الخنزير
والقردة والدب وما كان من المسوخ ثم نهى عن اكل المثلة لكي لا ينتفع الناس بها ولا يستخف الناس بعقوبتها
واما الخمر فانه حرمها لفعلها وافسادها وقال مدمن الخمر كعابد وثن يورثه الارتعاش ويذهب بنوره ويهدم
مروته ويحمله على ان يجترئ على المحارم من سفك الدماء وركوب الزنا فلا يؤمن اذا سكر ان يثب على حرمه
وهو لا يعقل ذلك والخمر لا يزداد شاربها الا كل شر والاخبار الدالة على ان لكل حرام تأثيراً في ايجاد ظلمة
وحدوث شر في النفس كثيرة ويدل عليه العقل والتجربة ايضاً كما لا يخفى السابع انه لو اغمض النظر عن الاجوبة المذكورة
فالاخبار الدالة على التثليث يدل على ان ما لا نص فيه حرام ومن ارتكبه فهو هالك كقوله في رواية ابن حنظلة
ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وفي رواية الزهري ونحوها وما خالف كتاب
الله فدعوه مع ان الاكثر يقولون بوجوب التوقف والقائلون بالحرمة قليلون جداً واما عن القسم
الثاني فبوجهين احدهما ان القول بالاباحة ليس قولاً بغير علم لعدم دلالة الآيات والاخبار الكثيرة
عليه ولو كان ذلك قولاً بغير علم ويجب عنه فيه التوقف لكان القول بكل حكم من الاحكام الشرعية
كذلك اذ لا يوجد حكم من الاحكام الا قليلاً كان فيه من الادلة المفيدة للعلم بحكمه اكثر من ادلة الاباحة ولا نص
فيه والاخبار الدالة على حكم بصراحة اخبار الدالة على الاباحة بل لا يوجد مثلها ايضاً وتوضيح
ذلك ان العلم في الاخبار الدالة على النهي بغير علم لا يمكن ان يحمل على معناه الاخص وهو الاعتقاد الجازم

بالحرمة

واللازم

واللازم تعطيل احكام الله وانسداد باب المسائل الشرعية لان حصول العلم في الاحكام الشرعية غير ممكن الا نادراً
ولهذا وقع الاجماع على اعتبار ظن المجتهد فلا بد من حمله على معناه الاعم ولا يمكن انكار ان الاخبار المذكورة
الدالة على الاباحة يفيد ظناً قوياً على انه لو اريد منه معناه الاخص نقول ان ما نحن فيه مما يحصل فيه
القطع لورود الآيات والاخبار الكثيرة ومعاضدتها بالعقل والاجماع كما عرفت فان قلت الاخباري يمنع عن العمل
بالظن ويحمل العلم بالمعنى الاخص قلنا ان الاخباري يعمل بالآحاد فهي ان كانت تفيد العلم فالاخبار الدالة على الاباحة
اولى بذلك وثانيهما ان من ارتكب ما لا نص فيه فالقائلون بالتوقف هل يقولون بانه معذب او لا فان قالوا
بعدم تعذيبه فهو يعني القول بالاباحة وان قالوا بتعذيبه فهو قول بغير علم واما عن القسم الثالث فبانا نسلم
بمضمونه ونعترف بان لكل واقعة حكماً خاصاً يعلمه ويعلمه اهله ولا نقول بعدم الحكم في الواقع بل غرضنا من
الاباحة والبراءة عدم تعلق التكليف بنا وبراءة ذمتنا منه لان التكليف لا يكون الا بعد الارشاد والبيان
كما يدل عليه الدلائل السابقة وبانه لو سلمنا ان القول بالاباحة مناف لمضامين تلك الاخبار نقول ان القول بالتوقف
ايضاً مناف لها اذ لا احتمال ان يكون حكم بعض الاشياء او الافعال الاباحة فالقول بالتوقف والاجتناب عن
ارتكابه غير ما هو حكمه الواقعي والجواب ثانياً عن ادلة المتوقفين انه لو قطع النظر عن جميع ما ذكرناه وقلنا
بدلالتها على مطلوبهم نقول الترجيح لاخبار الاباحة لكثرتها واصرحيتها واعتضادها بالآيات الكثيرة من القرآن
وبالعقل والاجماع واما المخالفون منهم فاستدلوا على وجوبه بروايات ومحل النزاع انما هو فيما يثبت اشتغال الذمة
يقيناً ولا يجب عند المجتهدين لانه يجري الاستصحاب عندهم واما الروايات التي استدلوا بها على وجوب الاحتياط
فكثيرة منها ما رواه ابن جمهور في كتاب عوالي اللآلي قال روى العلامة مرفوعة الى زرارة بن اعين قال
سألت ابا عبد الله ع فقلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال
خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر الى ان قال اذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف
الاحتياط الحديث ومنها صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيداً وهما
محرمان الجزاء عليهما ام على كل واحد منهما قال لا بل عليهما ان يجزي كل واحد منهما عن الصيد قلت ان بعض اصحابنا
سألني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط ومنها صحيحة

ابن الحجاج ايضا عن ابي ابراهيم ع قال سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها
بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال لا اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر
الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين اعذر بجهالته ان يعلم ان ذلك محرم
عليه ام بجهالته انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله حرم عليه ذلك
وذلك انه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت فهو في الاخرى معذور فقال نعم اذا انقضت عدتها
فهو معذور ان يتزوجها ومنها رواية سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى
العبد الصالح عليه السلام يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا وتستتر عنا الشمس وترتفع
فوق الليل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي حينئذ وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة
التي فوق الجبل فكتب الي ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك ومنها رواية شعيب
الحداد قال قلت لابي عبد الله ع رجل من مواليك يقرئك السلام وقد اراد ان يتزوج امرأة وقد وافقته
واعجبه بعض شأنها وقد كان لها زوج فطلقها ثلثا على غير السنة وقد كره ان يقدم على تزويجها
حتى يستأمرك فيكون انت تأمره فقال ابو عبد الله ع هو الفرج وامر الفرج شديد ومنه يكون الولد
ونحن نحتاط فلا يتزوجها ومنها صحيحة احمد بن محمد بن ابي نصر عن الرضا عليه السلام في المتمتع بها
والحديث طويل وموضع الحاجة منه اجعلوهن من الاربع فقال له صفوان بن يحيى على الاحتياط
قال نعم ومنها ما رواه العامة والخاصة عن النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك ومنها ما
رواه في كتاب الامالي عن الرضا عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام لكميل بن زياد
يا كميل اخوك دينك فاحتط لدينك ومنها ما روي عن قولهم عليهم السلام ليس بناكب عن الصراط من
سلك طريق الاحتياط ومنها ما رواه الشهيد عن الصادق ع والحديث طويل وموضع الحاجة خذ
بالاحتياط لدينك في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا والجواب عنها اما اولا فبانا لو سلمنا دلالة هذه
الاخبار على وجوب الاحتياط فانها تدل على وجوبه فيما لم يعلم حكمه واما ما نحن فيه فقد علم بالادلة
المذكورة ان حكمه الاباحة ولو لم تفد تلك الدلائل العلم بالاباحة لما دل دليل على حكم اصلا واما ثانيا

فلان شيئا من هذه الاخبار لا تدل على مطلوبهم اصلا لان جميعها واردة في غير محل النزاع اعني ما كان نفس الامر
فيه وكان مما لم يثبت اشتغال الذمة يقينا على انها لا تدل على وجوب الاحتياط الا قليلا منها وان اردت توضيح
ذلك فنقول اما الرواية الاولى فهي وان دلت على وجوب الاحتياط لكنها لا تدل عليه الا فيما تعارض فيه الخصمان
لان الرواية الاولى واردة فيه كما لا يخفى واما الثانية فهي خارجة عما نحن فيه لانه علم يقينا اشتغال ذمة
كل من الرجلين بتمام الجزاء لان كلا منهما اصاب الصيد ومطلق اصابة الصيد موجب لاشتغال الذمة بتمام
الجزاء وما نشك فيه هو ان اصابة كل واحد منهما هل يوجب براءة ذمة الاخر عن تمام الجزاء وتعلق بعض
الجزاء ببراءته اولا والامر ههنا بالاحتياط في صورة عدم العلم لان اشتغال الذمة علم يقينا والكلام فيما
يبرء الذمة وقد علمت ان المجتهدين يحكمون في مثل ذلك بوجوب الاحتياط ثم ان بعضهم قال الخبر في هذه
الرواية مما نحن فيه ودخولها فيما ثبت اشتغال الذمة فيه يقينا ولكن هل علم بانه علم بسبب اصابة الصيد اشتغال
ذمة كل من الرجلين واما ان ذمته اشتغل باي جزاء فهو غير معلوم ولكن الجزاء ههنا فردان باحدهما يحصل
البراءة قطعا وهو تمام الجزاء من كل منهما وبالاخر نشك في حصول البراءة وهو بعض الجزاء من كل منهما
فيجب الاحتياط بالاتيان بما يبرء الذمة يقينا فلا يجوز التمسك باصالة البراءة ههنا ويرد عليه ان قوله وانما
ان ذمته اشتغل باي جزاء فهو غير معلوم ليس بصحيح لان مطلق اصابة الصيد من كل منهما موجب لاشتغال ذمته
بتمام الجزاء يقينا كما عرفت والوجه ما قاله ذلك القائل لان اشتغال ذمة الرجل بجزاء تام متيقن
الزيادة مشكوك فيها وما يجب العلم ببراءة الذمة فيه هو القدر المتيقن من التكليف لا في القدر المشكوك
ايضا والزيادة مشكوك فيها فلا يجب تحصيل البراءة اليقينية فيها واما الثالثة ففيها اولا ان مفروضها
ان الجهالة بان المرأة في العدة ام لا اصعب من الجهالة بان الله حرم عليه ذلك لانه اذا كان الرجل
عالما بان التزويج في العدة حرام الا انه لا يعلم انها في العدة ام لا يمكنه الاحتياط بان يكف عن التزويج
ويتفحص حتى يظهر له جلية الحال ففي هذه الصورة يكون عليه الاحتياط ونحن نقول ان هذه الصورة
ليس من قبيل ما نحن فيه ايضا لان المفروض ان المرأة كانت في العدة في وقت ولكن الرجل حين التزويج
لا يعلم انها هل باقية في العدة ام لا فلا نعلم يقينا حلية الاجل عن تزويجها فالحرمة يحتاج الى العلم ببراءة ذمته

عن المنهي عنه وهو لا يحصل الا بالعلم بخروجها عن العدة فاذا كان جاهلا بذلك فعليه الاحتياط مع ان شا
انها لا بد لعلمه الا على استحباب الاحتياط وربما نه بل صرح فيه لعلى استحبابه لانه حكم فيها بعدد بة الجاهل با
في العدة تام لا ايضا ولو كان الاحتياط واجبا للحكم بعدم وبيته **واما الرابع** فقد اجيب عنه بان بناء
الاحتياط فيه على التمسك بالبراءة اذ كون الشمس فوق الافق اعني عدم دخول وقت الصلوة وعدم اشتغال
الذمة بها معلوم ولا دليل على الاشتغال الى حين ذهاب الحمرة اقول هذا صحيح في الصلوة واما في الافطار
فلا يجري فالصحيح ان يقال فيه ان اشتغال الذمة بالصوم معلوم ولا يحصل يقين البراءة حتى تذهب الحمرة
واما الخامس ففي ابعضه خارجة عن محل النزاع فيه لان حرمة التزويج ثابتة لكون المراة في نكاح الغير فصحة تزويجها
يتوقف على العلم بصحة طلاقها فيكون الاحتياط واجبا **واما السادسة** فلا يخفى ما فيه من الاجمال وبعضها محمول
الاحتياط ههنا على الخوف من المخالفين وكيف ما كان فلا يدل على وجوبه **واما السابعة** فلا دلالة لها
على الاحتياط فيما لا نص فيه اذ ليس فيه ريب بعد الخبرة بما ذكرنا واما الثلاثة الاخيرة فالظاهر دلالتها على
رجحان مطلق الاحتياط لا على وجوبه احتج المفصل وهو القائل بالتوقف في نفس الحكم وما احتمل الحرمة
والاباحة في موضوعه بوجوه **الاول** ان الاخبار الدالة على الاباحة كقولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك
حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه واشباهه صادقة على الشبهة التي في طريق الحكم فان اللحم الذي فيه حلال
وهو المذكى وحرام وهو الميتة اذا اشتبهت فرد من افراده داخل تحت القاعدة بخلاف ما اذا حصل الشك في
تحريم اكل الميتة فانه لا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما **الثاني** ان الاخبار الواردة في اجتناب الشبهات
كقولهم حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ينطبق على ما اشتبه فيه نفس الحكم الشرعي دون موضوعه
اذ لولاه لم يكن الطرفان موجودين في الوجود لاختلاط والاشتباه في الموضعين من زمان آدم الى الآن **الثالث**
ان عموم ما ورد في وجوب الاجتناب عن الشبهات شامل لاشتباه نفس الحكم وموضوعه خرج الاخير بالاحاديث
الدالة على الاباحة فبقي الباقي لعدم المخصص **الرابع** ان ذلك وجه الجمع بين الاخبار والاحاديث وجملة قرب
منه **الخامس** ان اجتناب الشبهة في نفس الحكم ممكن لان انواعها قليلة لكثرة ما ورد النص بالحكم
وتعريفه بجميع ما يعم به البلوى منصوص واما الشبهة في موضوعه فاجتنابها غير ممكن لان **السادس**

ان نفس الحكم يجب السؤال عنه عن الحجة واما موضوعه فما كانوا يسألون عنه لان علمهم بجميع افراده غير معلوم
والجواب عن **الاول** اما اولا فبان الاحاديث الصحيحة الا نص فيه لم تكن مخصوصة بالشبهة بل تكون مضمونها ذلك
بل كانت مضامينها صادقة على الحكم وموضوعه كما لا يخفى **واما ثانيا** فبان الحديث الذي ذكره يحتمل معنيين احدهما
ان يكون المراد من قوله كل شيء فيه حلال وحرام هو الشيء المعين الذي يراد اجراء الحكم عليه كالمال المختلط وثانيهما
ان يراد منه الصنف بان يكون المعنى كل نوع بعض افراده حرام وبعضه حلال فالمشتبه منها حلال فعلى الاول لا يصح
المثال الذي ذكره ايضا اذ لا ريب ان مخصص الفرد المشتبه من اللحم لا يصدق عليه ان فيه حلالا وحراما وعلى الثاني
فيجري ذلك في نفس الحكم ايضا لان الاكل نوع بعض افراده حلال وبعضها حرام والاكل المشتبه فرد مشتبه منه
وعن الثاني فبانه حمل الحلال البين على الذي لم يختلط فالواقع بحرام وكذا الحرام البين وليس كذلك بل المراد
ما حكم الشارع بحليته عاما او خاصا ومنه ما يلزم من اجتنابنا به الحرج لقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج
وعن الثالث ان دلالة احاديث الشبهة ممنوعة على ما عرفت ولو سلم فالاخبار الاباحة لا تخرج الموضوع بل تخرج الحكم ايضا **وعن الرابع**
وعن الخامس ان امكان الاجتناب عن الشبهة في الحكم لا يدل على وجوبها وعدم امكان الاجتناب عن الشبهة في الموضوع
ممنوع لما عرفت **وعن السادس** انه لم يسئل عن اللحم المشترى من السوق هل هو حلال ام حرام فهو وجه ان اشتبه التحريم بانه
تصرف في مال الغير بغير اذنه ودخل بانه لا اذن معلوم عقلا وشرعا **تتمة** اعلم ان اكثرهم قد قسموا الشبهة
في الموضوع الى الشبهة في المحصور والشبهة في غيره واوجبوا الاجتناب في الاولى دون الثانية والمراد من غير
المحصور ما كان كذلك عادة اي يعسر حصره واحتجوا على التفصيل بان العلم بوجود الحرام حاصل فيهما لكن الفرق بجميع
في الثانية يوجب الحرج بخلاف الاولى وقد يرد ذلك بعد الدليل لعلامة دام ظله العالي بان هذا ممنوع لانه كما يمكن
الاجتناب عن الانائين يمكن الاجتناب عن الالاف الكثيرة والرجوع الى الماء الاخر او التيمم فالحق كما حققه دام ظله
ان الحكم فيهما واحد وهو الاباحة ما لم يحصل القطع باستعمال الحرام والنجس وهو انما يتحقق باستعمال جميع
الامور التي فيها الاشتباه **المسئلة الثانية** الاصل نفي الوجوب والاستحباب حتى يثبت خلافه وقد اتفق
عليه الجميع الا بعض الاخباريين حيث قال بوجوب الاحتياط والادلة العقلية المذكورة على الاخر ادلة
ما لمعتد وبعض الايات السابقة واكثر الاخبار السالفة عليه براهين ساطعة واحتجاج المخالف بما دل على الاخذ

ان الاحتياج الى الجمع انما هو فيما لم يكن الجواب بطريق اخر وقد عرفت جوابه

بالاحتياط المدفوع بما مر المسلم الثالثة الاصل براءة الذمة من حقوق الناس والاجماع عليه منعقد ولعله لم
اكثر الادلة المذكورة فعليه ظاهرة تذنيب قد ذكروا ان لاجراء الاصل شرطين احدهما اضبط الطرق الاستدلالات
واستفراغ الوسع في تحصيل الادلة والامارات وبذل الجهد في تجسس النصوص من الاخبار والايات حتى يحصل
الظن بما يدل على عدم البراءة ووجه الاشتراط ظاهر فلا يصح اجراؤه الا للمجتهد اذ غيره لا يتمكن من التفحص وبذل
الجهد ولا يصح له ايضا الا بعد التتبع والاستفراغ ثانيهما ان لا يكون مستلزما لاثبات حكم شرعي من جهة
اخرى لانه حينئذ يبطل لا لنفي الحكم بل الاثبات فلا يصح الاستدلال به اذ المستلزم اثبات الحكم من جهة اخرى كما
اذا علم نجاسة احد الانائين واشتبه بالاخر فلا يصح التمسك في جواز الطهارة من احدهما بالاصل لانه مستلزم
لوجوب الاجتناب عن الاخر اقول وفي اشتراط ذلك نظر من وجوه الاول انه لا يدل على جواز الطهارة من احد
الانائين خلاف الادلة القطعية المذكورة تامة الاسيما الثاني لانه خلاف المفروض ومخالف لنقل من الرابع
تعيين الاول واذا دل دليل قطعي على نفي حكم فالباعث على عدم التمسك به وطرحه وهل يجوز العقل
او الشرع طرح دليل قطعي لاستلزامه شيئا اخر لا مخالفة له العقل والشرع لا يرتضي بلزوم اثبات حكم بلا دليل
شرعي لانا نقول اثبات الحكم الثاني حكما من غير دليل لانه اذا دل دليل قطعي على ثبوت الملازمة بين شيئين وثبت
وجود احدهما فثبوت وجود الاخر ليس ثبوتا بلا علة اذ الملازمة علة له وتقرير لحكم الثاني لا يصح الا
على ثبوته من جهة عدم الملزوم مع انا فرضنا وجوده او من جهة عدم الملازمة وهو غير معقول فيما نحن فيه
الثاني ان جريان الاصل في المثال المفروض مثلا ليس سببا لاثبات تكليف زائد على ما كان ثابتا قبل
اجرائه فان الاجتناب عن مجموع الانائين كان لازما قبل اجراء الاصل في احدهما فبعد اجرائه كانت
متعلقا باستعمال الباقي منضما مع استعمال هذا الفرد وبعده سلب قيد الانضمام وهذا ليس اثبات التكليف
ما كان اثباتا لاترى انهم يجرون اصالة البراءة في فرد من عشرة اناء كان واحد منها نجسا مشتبها بالبواقي
مع انه يستلزم لزوم الاجتناب عن مجموع التسعة الباقية مع ان ما قبل الاجراء لم يتعلق التكليف
بالتسعة بل كان متعلقه التسعة منضما الى الفرد المخرج الثالث انه لو سلم استلزام اجراء الاصل في مثل
ما ذكر لاثبات التكليف في فرد اخر فلا يخفى ان هذا الفرد الاخر غير موضع الاجراء والالازم هو ان

لا يجز

لا يشتبه في موضعه وقد اشترط بعض متأخري اصحابنا شرطا اخر وهو ان لا يكون الامر المتمسك فيه بالاصل جزء
عبادة مركبة وما يمكن الاستدلال به عليه وجهان احدهما ما نقل عنه وهو ان العبادات توقيفية فيعلم نفي ما شك
في جزئيته من النص او المعهود كرفيه وفساده ظاهر لان عدم ذكر النص لا يدل على النفي بدون ضميمة الاصل وثانيهما
ان اشتغال الذمة بتلك العبادة يقيني فلا بد من البراءة اليقينية وهو لا يحصل الا بفعل ذلك الجزء وفيه انه ان اريد اشتغال
الذمة اشتغالها بالمعلوم فمسلم وان اريد اشتغالها بمجموع العبادة فان اريد المجموع المبهم فمسلم او المجموع المركب من هذا
الجزء وغيره فهو ممنوع او المركب من غيره هذا فلا اشتغال يقينا بهذا الجزء فتامل الفصل الثاني من اصل
العدم ما ينفى به غير الحكم الشرعي وهو ايضا على قسمين احدهما ما يلزمه حكم شرعي وهو فيما اذا كان الشبهة
في موضوع الحكم الشرعي ومتعلقه المنفي هنا ما يلزم منه التكليف من الحرمة او الوجوب او الاستحباب
او الكراهة وثانيهما ما لا يلزم منه حكم شرعي وهو اذا كانت الشبهة في الامور التي ليست من الاحكام الشرعية
كحدوث الشيء الفلاني اذ لم يكن هذا الشيء من الحكم الشرعي ولا من موضوعاته ولا من متعلقاته ولما كان الاخير
لا فائدة له في هذا الموضع فاقتصرنا على الاول وان كان حكمه ايضا قد علم مما ذكر تبعا فنقول الشبهة في
طريق الحكم ما كان موضوع الحكم الشرعي فيه مشتبها ونفس الحكم الشرعي فيه معلوما واجمع العلماء ههنا ان
الحكم فيها الاباحة ويدل عليه اكثر الايات والاخبار المتقدمة بعمومها ويدل عليه اخبار اخر مخصوصة بها
ايضا منها ما رواه الكليني والشيخ عن الصادق ع ان امير المؤمنين ع سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخبزها وبيضها وجبنها وفيها سكين فقال امير المؤمنين يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد وليس
له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل يا امير المؤمنين لا ندري سفرة مسلم ام سفرة مجوسي فقال هم في سعة
حتى يعلموا ومنها ما رواه في المحاسن عن ابي الجارود قال سالت ابا جعفر ع عن الجبن وقال اخبرني من رأى
انه يجعل فيه الميتة فقال امن اجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم في جميع الارضين اذا علمت انه ميتة فلا
تأكله وان لم تعلم فاشتر وبع ومنها ما روي عن الصادق ع قال الماشي من الجبن كل شيء حلال حتى يجيئك شاهدان
يشهدان عندك ان فيه ميتة ومنها قول الصادق ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل
نفسك الى غير ذلك من الاخبار الواردة في المقام وهي كثيرة جدا ولهذا ولاصل العدم قسم اخر يسمى باصالة عدم
تقدم الحادث وهذا القسم يمكن ادخاله تحت اصل البراءة وهذا اذا لم يلاحظ فيه الحالة السابقة وتحت استصحاب

بلغ

في الاستصحاب

حال العقل وهذا هو الوجه فيه الحالة السابقة وفي كل من التقديرين يثبت حجية ما يدل على حجيته بلا شك
دا خلا فيه ثم ان محصل ما اذا ثبت به الحكم الشرعي يكون داخلا تحت استصحاب حال الشرع ويثبت حجيته من ادلته

الفصل الثالث في الاستصحاب وهو ابقاء ما كان على ما كان وهو على قسمين استصحاب حال العقل واستصحاب
حال الشرع او وجوه الاول الاول والثاني الثاني فهنا مسئلتين **المسئلة الاولى** في استصحاب حال العقل في انتفاء
الحالة السابقة اي العدم الازلي لكل شيء تكليفا كان او غيره الى ان يثبت المزيل فالعلم ان من الامور التي
ما ينبغي ان لا يشك فيها ان كل حادث مسبوق بالعدم وذلك امر يقيني بحيث لو لم يثبت انه حادث ثبت له
العدم السابق عليه ايضا وهذا على قسمين ولا يخفى ان الاعلام ثابتة للحوادث الى ان يثبت علة الوجود ويتحقق ثبوتها
من الليس الى الايس فاذا حصل العلم بان علة من العلل الوجودية اوجدته وبان زواله لا يتحصل العلم
عدمه الازلي فلا كلام فيه وكذا اذا علم عدم ثبوت علة وجود بعدم معدوم يعلم بقاءه على عدمه الازلي فلا كلام فيه
ايضا انما الكلام في انه اذا حصل الشك في وجود حادث من الحوادث فهل يصح ان الحكم بعدم وجوده بناء على
ان عدمه السابق قطعي يقيني ووجوده مشكوك ام لا ابناء على امكان حدوثه من علته وعدم الاطلاع عليه
والذي يقتضيه النظر ان نفي العدم كان متحققا لهذا الحادث وهو امر يقيني وثانيها ابقاء هذا العدم الان
ويمكن اثبات ذلك بامور ان كان الحادث المقصود نفيه حكما شرعيا **الاول** الاخبار الدالة على حجية
الاستصحاب وهي الاخبار المستفيضة الدالة على ان اليقين لا ينقض بالشك ولا يزول اليقين الا بيقين مثله
ولا شك ان عدم هذا الحكم كان يقينيا فلا ينقضه الشك في امكان وجوده و **الثاني** ان عدم هذا
الحكم كان ثابتا متحققا فصدوره من الشارع وتكليفه الناس به يحتاج الى الاعلام والا لزم التكليف
بما لا يطاق وما لا يعلم **الثالث** الادلة الدالة على اصالة البراءة كما لا يخفى هذا اذا كان المقصود نفيه حكما
واما اذا لم يكن حكما شرعيا فان كان من موضوعاته او متعلقاته فلا يمكن نفي وجود ذلك الشيء الا
بدليل الادلة المذكورة عليه ولكن يمكن نفي الوقوع او الشك بوجوده ولكن يمكن نفي حرمة التطهير الثابت
سابقا وكذا في قولهم الاصل عدم النقل اذ ترتب على النقل حكم شرعي فانه وان لم يمكن نفي النقل قطعا
ولكن يمكن نفي ما يترتب عليه وان كان ما ليس من موضوعاته ومتعلقاته فلا ريب انه لا يمكن نفيها

لانه لما كان اما علة ؟

والاصل استمرار هذا الان وهذا الاصل مركب من جزئين احدهما تحقق العلم لهذا الحادث ؟

نفي ما يترتب عليه من الاحكام مثلا اذا علم طهارة ماء او لا ووقع الشك ثانيا في وقوع النجاسة فيه فانه وان لم يكن ؟؟

بالاستصحاب لان الادلة المذكورة لا يجري فيه لان مبناها على نفي التكليف وما يستلزمه وليس دليل
عقلي يدل على ذلك ومما ذكر ظهر الفرق بين اصالة البراءة وهذا الاستصحاب فان الحالة السابقة بلا حكم
في الثاني وادلة الاستصحاب يدل على حجيته بخلاف الثاني **المسئلة الثانية** في استصحاب حال الشرع وهو كما
عرفت ابقاء ما ثبت وجوده على ما كان حتى يثبت خلافه وهو مما لا ينتهض الا لاثبات الحكم الا انتفاء وهو اما في
نفس الحكم او موضوعه ومتعلقه او فيما له دخل اقتضاء بالامر الشرعي اصلا فالاول ان يحكم بوجود الحكم الشرعي
الثابت وجوده بعد وقوع الشك في انتفائه مع وجود موضوعه **والثاني** ان يحكم ببقاء الموضوع المتيقن
تحققه بعد الشك في انتفائه مع العلم بان الحكم يتحقق بتحققه وينتفي بانتفائه **والثالث** ان يحكم ببقاء
الموضوع المتعلق كذلك **والرابع** ... ثم انهم قد ذكروا في بيان الاستصحاب في الحكم والاستصحاب في الموضوع
ان الاول هو ان يحكم بعدم كون شيء مزيلا اذا شك في كونه كذلك مع القطع بوجوده والثاني هو ان يحكم
بعدم وجود المزيل القطعي مع الشك في وجوده ولا يخفى ان الاول ينتقض ببعض صور الثاني وبالعكس
فالاول كما اذا وجد نطفة الغنم في الثوب بعد اليقين بكونه طاهرا وشك في كونها مزيلا للطهارة
فانه يستصحب الطهارة مع انها موضوع الحكم وكما اذا مس المتوضئ الفرج فشك في كونه مزيلا للطهارة الوضوء
فيستصحب اليوم الوضوء وكما اذا كسفت الشمس في يوم الصوم فشك في انه هل هو مزيل اليوم ام لا فيستصحب
اليوم وهكذا والثاني كما اذا وقع الشك في زمان يمكن فيه النسخ في نسخ حكم مع القطع بكونه مزيلا
قطعيا فيستصحب الحكم ولا بد لنا والامر من بيان المواضع التي يجري فيها الاستصحاب والمستصحب في
كل موضع ثم الشروع في نقل الاقوال وذكر ان حجيته في اي موضع والاستدلال عليه وما يتعلق بها على ما اتفق
مما افاده والدي العلامة دام ظله في انيس المجتهدين مع زيادة وتوضيح ولنقدم لذلك مقدمة
هي انه يشترط في استصحاب حكم في زمان شك في وجوده فيه من كون علة وجود الحكم في الزمان الثاني
بحيث يوجب وجوده بعد الشك في الزمان اللاحق ايضا لولا المانع العارضي ويصلح لايجاده فيه مع قطع
النظر عن العلة الاخرى ومثل المانع والحاصل انه يشترط ان يكون الحكم الموجود في الزمان الثاني
بحيث يكون موجودا في الزمان اللاحق ايضا بالعلة الموجبة لوجوده في السابق لو لم يعرض مانع

وبتقرير اخر كان اليقين الحاصل في الزمان السابق بحيث كان باقيا ولم يعرض الشك في الزمان اللاحق
وكان الموجب له في السابق موجبا له في اللاحق لولا عروض الشك وبعد ذلك فاقول ما يريد ان نبين
اجراء الاستصحاب فيه وعدمه اما هو الحكم الشرعي والوضعي او موضوعهما ومتعلقهما فهذه اربعة
اقسام القسم الاول الحكم الشرعي وله تقسيمات باعتبارات التقسيم الاول الحكم الشرعي اما يكون مغيّى
بغاية او حالة او لا فالاول اذا شك فيه فاما ان يشك فيه قبل الفصل او في اثنائه او بعده ولا شك
في جريان الاستصحاب في الاولين في ان المستصحب فيهما هو الحكم واما الاخير فاما بتجدد الحكم
الغاية او الحالة او لا فالاول يمكن فيه اجراؤه من جهة دون اخرى والثاني يمكن اجراؤه اصلا
والثاني اما يعلم استمراره مطلقا او في الجملة او لا يعلم الاستمرار اصلا ولا ريب في جريانه في الاول
ايضا اذا شك ثبوته في جزء من الزمان واما الثاني فاما يشك فيه قبل مضي ما يصلح ظرفا للاستمرار
في الجملة فهو كالاول ايضا او بعده فكالثالث اذا شك فيه بعد مضي ما يصلح ظرفا له ففي وقوع الخلاف
في امكان جريانه فيه وعدمه والحق عدم جريانه فيهما اذ ليس علة وجود الحكم فيما مضى بحيث يكون
موجبا لوجوده فيما ياتي ايضا حتى يستصحب وقد عرفت ان اشتراط الاستصحاب بذلك الجهالة فيه التقسيم
الثاني الحكم الشرعي اما يكون معينا في الواقع والظاهر او يكون معينا في الواقع مرددا في الظاهر بين امرين
فالاول من حيث هو لا يترتب عليه الجريان ولا عدمه بل يجري الاستصحاب في بعض افراده ولا
يجري في بعضها كما مر في التقسيم الاول واما الثاني كما اذا وجب صوم يوم معين من رجب مثلا
ولم نعلم بعينه فشك في وجوب بعض من الامور بسبب الاتيان بواحد منها فهل يمكن اجراء الاستصحاب
في وجوب باقي الامور ام لا والحق انه لا يمكن لجريانه في وجوب باقيها لانه لم يثبت حتى يستصحب نعم يمكن
اجراؤه في بقاء اصل التكليف اي الوجوب لانه كان ثابتا ولم يحصل اليقين برفعه بمجرد فعل واحد
منها ولوجوب تحصيل اليقين ببرائة الذمة وتوقفها على الاتيان بالباقي يمكن القول بوجوبه من باب
المقدمة وكذا الحكم اذا حصل الشك قبل الاتيان بالواحد ايضا التقسيم الثالث الحكم الشرعي اما
يكون ثابتا بالنص او العموم او الاطلاق او الاجماع اما الثلثة الاول فقد خالف في جريان استصحا

الثابت

اذا ثبت حكم بنص وعموم او اطلاق وقد وقع الشك في زمان لاجل معارض انه هل هو ثابت ام لا يمكن دعوى الاستصحاب في الحكم المذكور كان اثبات ذلك حراما كذا في هذا الوقت لان الشك لا يقاوم العلم قال المخالف

الثابت باحدها بعد الشك فيه جماعة والحق امكان جريانه فيه لانه اذا الشك يدفع بالنص والعموم
لا بالاستصحاب لان المعارض ان كان مرجوحا بالنسبة الى النص والعموم فيؤخذ بالحكم الذي يدل
عليه احدهما وان كان راجحا فيؤخذ بما يدل عليه ذلك والجواب اولا ان ذلك لا يدفع امكان الاستدلال
بالاستصحاب ايضا وثانيا بانه لا يمكن الاستدلال الممنوع فان الاخيرين مما ذكرنا دليلان قطعيان
لا قصور فيهما اصلا واما ثانيا فبان اكثر الاخبار المذكورة وغير المذكورة وان دل على حجيته في الموضوع
بالنص والعموم بعد طريان الشك اذ لا استدلال الا باليقين وكل من النص والعموم صار مشكوكا فيه فلا
يمكن الاستدلال به اذ المفروض ليس اليقين بل يحصر الاستدلال الا بالاستصحاب فيه بعد الشك جماعة من الذين
خالفونا في جريانه في الثلثة الاول وقالوا انه لا يمكن اثبات الحكم ههنا بالاستصحاب بل يثبت بالاجماع
علماؤنا في الاول وجماعة من الذين وافقونا في جريانه فيها وقالوا لو كان دليل يضاده نفس الخلاف فلا
يمكن استصحابه معه والاجماع يضاده نفس الخلاف اذ لا اجماع معه فان المخالف لا يسلم شمول الاجماع محل الخلاف
بخلاف النص والعموم لان الخلاف لا يضادهما ان المخالف قائل بان العموم مثلا ليس متناولا لموضع الخلاف لكن
يقول انه خص بدليل فان لم يثبت به يستصحب العموم والحاصل انه نقول ان الاستصحاب الحكم تابع الدليل
فان امكن استصحابه يمكن استصحابه والا فلا والاجماع بعد تحقق الخلاف لا يمكن استصحابه فلا يمكن
استصحاب حكمه ولا يخفى ان الشك في حكم الاجماع صورتان يجري في احدهما الخلاف الاول دون
الثاني وفي الاخر بالعكس ونحن نشير الى كل من الصورتين وما يجري فيه من الخلاف وما هو الحق فيه فنقول
الصورة الاولى ان يدل الاجماع على ثبوت حكم الى زمان او في جميع الازمنة ثم وقع الشك فيه في جزء
من الزمان الذي دل على ثبوته فيه بسبب معارض او وقوع خلاف ويجري فيها الخلاف الاول وهو
ولا يجري فيه الثاني لان الموجب للشك اما المعارض فلا يضاد الاجماع ولا الخلاف حتى يقال انه
لا يمكن استصحاب حكم الاجماع معه واما وقوع الخلاف فهو ايضا لا يضاد الاجماع السابق لان ذلك الخلاف
لا يرفع الاجماع المحقق قبله فانه اذا تحقق اتفاق كاشف عن قول المعصوم فلا يرفعه الخلاف بل نقول
ان تعقله بحرم الخلاف ولا يخفى جريان الاستصحاب في هذه الصورة على قياس ما مر في الثلثة الاول
الصورة الثانية ان يدل على ثبوته في حالة ثم وقع الشك فيه لحدوث حالة وقع الخلاف في ثبوته فيها ثم

الحالة الاولى اما مع ظنية ثبوته فلا خلاف في عدم جريان الاستصحاب فيه كما مر وهو خارج عن محل
النزاع واما الامر خلية الحالة فيها عنه وهذه هي التي لا يجري فيها الخلاف الاول اذ لا يمكن ثبوت الحكم
في الحالة الثانية بالاجماع لانه قد ارتفع بالخلاف ويجري فيه الثاني اذ لا شك انه لا يمكن استصحاب
الاجماع في الثانية لان الخلاف يضاده والحق ههنا ايضا امكان جريان استصحاب الحكم لانه قد ثبت
في الحالة الاولى يقينا واليقين لا يرتفع بالشك فيستصحب نعم لا يمكن استصحاب الاجماع لحصول اليقين برفعه
ولا يلزم اثبات الحكم بلا دليل لان الاستصحاب دليله القسم الثاني الحكم الوضعي وهو الشرطية والمانعية
وامثالها وحكمه كالحكم الشرعي في التقسيمات الثلث وامكان جريان الاستصحاب وعدمه بلا تفاوت
القسم الثالث موضوع الحكم وهو اما الزمان او الاعيان الخارجية او الصفات او الافعال اما الاول فهو
اما ان يكون جميع الازمنة او زمان معين وعلى التقديرين اما يقع الشك في موضوعية الموضوع
او في وجوده والاول يرجع الى الشك في الحكم واستصحابه والثاني اما يكون في الاول وهو على قسمين
لانه اما ان يعلم التكليفي يكون الشك في الدخول او في الانقضاء فعلى الاول لا يجري الاستصحاب
فيما شك في دخوله وعلى الثاني فلا ريب في امكان استصحاب وجوده حتى يثبت خلافه واما الثاني
الثاني او الثالث فاذا شك في ما زيلهما فلا ريب في جريان الاستصحاب ايضا فالاول كعقله
الانسان اذا شك في صيرورته ترابا والثاني كالحيوة الدنيا اذا شك في الموت واما الرابع
فلا يمكن استصحابه اصلا لان الافعال امور لا تبقى في الخارج نعم يمكن استصحاب ما يترتب عليه سواء كان حكما
او موضوعا لحكم اخر فالاول كالظهار التي يترتب عليه وجوب الكفارة فاذا شك في وجوبها بعد الظهار
فيستصحب الوجوب والثاني كالوضوء الذي يترتب عليها الطهارة التي هي موضوع لاباحة الافعال
المشروطة بها فيستصحب الطهارة القسم الرابع متعلق الحكم والمراد منه ههنا ما له ربط بالاحكام ولكن ليس
بموضوعها اصلا كبعض الاحكام اللغوية وامثالها وحكمه ظاهر مما عرفت وبعد ذلك فاعلم انهم
اختلفوا في حجية الاستصحاب على اقوال ثالثها انه حجة اذا كان في موضوع الحكم الشرعي دون
نفسه ورابعها انه حجة في الحكم الذي كان مغيى بغاية او حال مخصوصة فشك في حصولها وخامسها
انه حجة في الاحكام الوضعية وتبعيتها ما يجري في الاحكام الشرعية والحق كما استقر عليه راي

المحقق

المحقق دام ظله العالي هو الاول لنا اولا الاخبار الواردة من ان اليقين لا ينقض بالشك وان الشك
لا يقاوم اليقين وهي كثيرة ذكر اكثرها والدي المحقق دام ظله في جميع جامعة الاصول منها صحيحة زرارة
عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا
زرارة قد ينام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء
قلت فان حرك الى جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا
فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه بيقين اخر ولا شك انه اذا
لم يعمل بالاستصحاب في جميع ما يجري فيه يلزم نقض اليقين بالشك والمفرد المحلى يفيد العموم سيما
في الاحكام الشرعية والقول بان اللام يمكن ان يكون في كل من اليقين والشك للعهد حتى يكون
المراد منهما يقين الوضوء وشك النوم يستلزم التكرار في كلام المعصوم منها صحيحة ثالثة فرايت فيه قال
ولا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال لانك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض
اليقين بالشك ابدا وهذا ايضا كما سبق ومنها صحيحة ايضا عن احدهما ع قال قلت له من لم يدر
في اربع هو ام في ثنتين وقد احرز ثنتين قال يركع ركعتين الحال قال ولا ينقض اليقين بالشك ولا
يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالاخر ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين
فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات ودلالته على العموم واضح ومنها ما روي عن الباقر
عن امير المؤمنين ع في حديث اربعمائة قال ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان اليقين لا
يدفع بالشك وهذا ايضا صريح في العموم ومنها موثقة ابن صدقة عن ابي عبد الله ع قال سمعته يقول
كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته
وهو سرقة او المملوك عندك ولعله حر باع نفسه او خدع فبيع او قهر وامرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك
والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة وصراحته في العموم ظاهرة ومنها
ما روي في التهذيب عن القاساني قال كتبت اليه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب
اليقين لا يدخل فيه الشك صم للرؤية وافطر للرؤية ولا يخفى ان هذه الاخبار تدل على حجية جميع صور الاستصحاب

ايضا وفي اخرها قلت فان ظننت انه اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم ار شيئا ثم صليت

المراد

سواء كان في الاحكام الشرعية او الوضعية وسواء كان في نفس الحكم او موضوعه او متعلقه وسواء
كان منتهيا بغاية اولا فانها تدل على ان كل يقين لا ينقض بالشك فيشمل الجميع بعمومها ويدل الثالث على
وجوب عدم الاعتماد بالشك في جميع الحالات واذا لم يعتد عليه فيبقى اليقين السابق على حاله لا يقال
يلزم على هذا حجيته في بعض الصور الذي ذكرت انه لا يجري فيها الاستصحاب كما اذا كان للحالة
او الوقت مدخلية في الحكم او لم يعلم استمرار الحكم وامثاله لانا نقول المراد بعدم نقض اليقين
بالشك انه اذا كان يقينيا ثم طرءه الشك وعارضه وورد عليه لم ينقضه وفيما ذكر لم يطرءه
الشك بل حققه والحاصل ان معنى عدم نقض اليقين بالشك انه اذا طرءه لم ينقضه ومعنى عدم رفع
الشك اليقين قيامه مقامه بحيث اذا لم يعرض الشك فيحصل فيه اليقين وذلك يتوقف على ان
يكون علة حصول اليقين في الزمان السابق بحيث يصلح لان يجريه الى الزمان اللاحق لو قطع النظر
عن الشك وفيما ذكر ليس كذلك كما لا يخفى هذا واما الاستصحاب في ما لا تعلق له بالاحكام الشرعية اصلا
امكن ان يقال يدل الاخبار على حجيته بناء على عمومها ولكن يخدشه ان وظيفة الشارع ليس بيان ذلك
فلا يكون حجة نعم ان فرض بحيث ثبت به حكم شرعي بالعرض فالظاهر حجيته ولنا ثانيا الاستقراء فانا
تصفحنا جزئيات الاحكام الصادرة من الشارع فيعطي الظن بان الاصل عنده في كل متحقق دوامه وثالثا
ما اجمع عليه القوم من ان شغل الذمة اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية وهذا يدل على حجية الاستصحاب
فيما اذا ثبت وجوب او حرمة او ثبت موضوع يترتب عليه احدهما ولا يجري في جميع ما يجري فيه
الاستصحاب فتخصيص بعضهم هذا الدليل بما اذا كان الحكم منتهيا بغاية لا وجه له ورابعا ظن البقاء فيما
ثبت ولم يعلم زواله ولذا نرى الاشتغال باكثر الافعال سفها والحكم بوجود اكثر الاشياء خطأ وخامسا
ان مقتضى الحكم ثابت في الزمان الثاني والعارض لا يصلح دافعا له فيجب الحكم بثبوته فيه
اما ان مقتضى الحكم ثابت في الزمان والعارض لا يصلح دافعا فيجب الحكم بثبوته فيه اما ان مقتضى الحكم
ثابت في الثاني فلانا نتكلم على هذا التقدير اذ قد عرفت ان جريان الاستصحاب موقوف على ثبوت
علة الحكم ايجاده في الزمان الثاني واما ان العارض لا يصلح دافعا فلان العارض انما هو احتمال وجود

ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا
بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن المعارض فيستصحب قيل ان اريد ان المقتضي لوجود الحكم الاول
ثابت في الزمان الثاني فهو ممنوع بل هو اول الكلام والمتحقق انما هو ثبوته في الزمان الاول وان اريد انه
ثابت في الزمان الاول فمسلم ولا ينفع في المطلوب قلنا ان اراد بنفيه وجود المقتضي في الزمان الثاني
انه منفي من الاصل مع قطع النظر عن موجب الشك فنقول ايضا ان كلما كان كذلك لا يجري فيه
الاستصحاب فضلا عن حجيته فيه وان اراد به انه منفي لعروض موجب الشك فهو لا يصلح للنفي كما
لا يخفى واورد عليه والدي المحقق دام ظله العالي في جامعة الاصول بان احتمال الوجود واحتمال
العدم اذا تعارضا وتساقطا لا يكون الحكم في الوقت الثاني لا ثابتا جزما ولا زايلا كذلك ومقتضى
ذلك ليس الا التوقف فاين بقاء الحكم سليما في الوقت الثاني ويمكن ان يجاب عنه بان المراد
ان احتمال العدم يتعارض مع احتمال وجود ما بالذات ويبقى احتماله للمقتضي سليما عن المعارض
وهو المعول عليه هاهنا وسادسا انه لو لم يكن الاستصحاب حجة لما ثبت حكم اصلا لاحتمال طرو
النسخ على الاحكام التي في ايدينا الان وعدم وصوله الينا الى غير ذلك من الشكوك التي
يجري في الاحكام وكلما يقال لدفعه فهو الاستصحاب ولهذا قال البعض من منكري حجيته ان
صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احدهما ان الصحابة
وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله الى ان يجيء نسخه وثانيهما ان يستصحب كل امر من الامور الشرعية
مثل كون رجل مالك ارض وكونه زوج امراة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون ثوبه طاهرا
او نجسا وكون الليل باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلوة او طواف الى ان يقطع بوجود شيء
جعله الشارع سبب النقض تلك الامور انتهى ولا يخفى ان هذا القول صحيح في نفسه الا ان بعد
تسليمه لا يعني ينفي حجية الاستصحاب في صورة من الصور ولذا اورد عليه والدي المحقق دام ظله
السامي في جامعة الاصول بعد نقل قوله انه اذا سلم حجية الصورتين المذكورتين يلزم ثبوت
حجية الاستصحاب مطلقا ولا يبقى شيء اخر وذلك لان الاستصحاب عبارة عن ابقاء الحكم

الشرعي على ما كان الى ان يثبت المزيل فاذا استصحب ما جاء به النبي واستصحب كلا من الامور
الشرعية الى ان يثبت المزيل لزم حجية الاستصحاب مطلقا انتهى كلامه ادام الله بقائه ويظهر
من ذلك ان منكري الاستصحاب هم المستصحبون من حيث لا يشعرون احتج النافي مطلقا بوجوه
اقواها ثلثة الاول ان دليل الحكم اما ان يدل على ثبوته في الوقتين فلا استصحاب او على ثبوته
في الوقت الاول فقط فالتسوية بينهما اثبات للحكم بلا دليل يقتضيه والجواب اولا باختيار
الاول ولا يلزم انتفاء الاستصحاب لوجهين احدهما ما تقدم وثانيهما ان موجب الشك مع فقد
للدليل لا بد له فيعرض معارض وهو لا يستصحب وثانيا باختيار الثاني ولا يلزم اثبات الحكم
بغير دليل لدلالة الادلة المتقدمة على ان الثابت في زمان لا يرتفع الا بدليل والثاني
ان ادلة الاحكام معروفة وليس الاستصحاب منها وجوابه ما ذكره والدي العلامة لا
يرتفع الا دام ظله العالي من انها داخلة في الادلة العقلية وعلى ما ذكرنا يمكن عدها من
السنة ايضا الثالث ان الحكم بتسفيه من حكم ببقاء زيد في الدار اذا غاب عنه وجوابه ان
التسفيه هنا لوجود ما يدفع الاصل وهو قضاء العادة بالخروج ولولاه لكان الحكم بالبقاء
صحيحا احتج الاول المفصلين بان الاعتماد في حجية الاستصحاب انما هو على الاخبار لقصور سائر
الادلة والاخبار انما تدل على حجيته في موضوع الحكم دون نفسه لان مضمونها انه اذا حصل الشك
اليقيني بعد التيقن بالطهارة لا ينقض هذا اليقين وليس فيها ما يدل على انه اذا حصل الشك
في كون الشيء الفلاني اليقيني الوجود مزيلا للحكم يجب ان لا يعتنى بهذا الشك وجوابه اما اولا
فبان قصور سائر الادلة ممنوع فان الاخيرين مما ذكرناه دليلان قطعيان لا قصور فيهما
اصلا واما ثانيا فبان اكثر الاخبار المذكورة وغير المذكورة وان دل على حجيته في الموضوع
الا ان بعضها ايضا يدل على حجيته في نفس الحكم مما لا خلاف كقوله في صحيحة زرارة المتقدمة
ولا تعتد بالشك في حال من الحالات وما روي عن امير المؤمنين ع ومن تقدم قبل الثلثة
الاخيرين من الاحاديث التي ذكرناها ايضا تفيد عموم عدم نقض اليقين بالشك اما اولا

كلها ان دل ع

العموم مستفاد من امثال هذا الكلام كما لا يخفى على من له ادنى انس بكلام المعصومين والفقهاء واما ثانيا فلان ع

اليقين

اليقين والشك جنسان معرفان باللام فيفيدان العموم قال نجم الائمة وكل اسم دخله اللام لا يكون
فيه علامة البعضية التي هي التنوين فينظر فان لم يكن معه قرينة لا حالية ولا مقالية على بعض معهود
كقرينة الشرع في قوله اشتر اللحم ولا دالة على بعض معين كما في قوله تعالى او اجد على النار هدى فهي
اللام التي جيء بها للتعريف اللفظي والاسم المحلى بها لاستغراق الجنس انتهى وقال صاحب الحاشية واعلم ان القرينة
الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم منها من المفرد المحلى باللام حيث لا عهد خارجي
كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وقوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظايره ووجه
قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها ومع انما الذي له الوجود والحاصل لجميع الافراد والبعض غير معين لكن ارادة البعض ينافي الحكمة
اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا الغير المعينين فيفيد ذلك كله ارادة الجميع وهو
معنى العموم انتهى كلامه ثم هذا اذا كان مراده من حجيته في موضوع الحكم دون نفسه ما ذكرناه في
صدر المسئلة واما اذا كان مراده ما هو الظاهر من كلامه والمتداول في الالسنة في تفسير الاستصحاب في
الموضوع والحكم من انه اذا حصل الشك في وجود المزيل القطعي مع العلم بالمزيل او في
ما اذا شك في ان هذا الشيء هل هو مزيل ام لا مع اليقين بوجوده فيكون مجال الرد عليه اوسع لان
بعض الاخبار صريح في حجية الاستصحاب في الثاني حيث وقع السؤال عنه كصحيحة زرارة الاولى
فان قوله ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء يدل على ان السائل كان عالما بوجود الخفقة و
الخفقتان لكن شك في انهما هل يزيلان الوضوء ام لا وكذا قوله فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم فانه
يدل على ان السائل كان عالما بوجود ما قد يعد من النوم بحيث لا يعلم حركة ما حرك في جنبه ولكنه شك في ان هذا
القدر هل هو ناقض للوضوء ام لا والجواب للمعصوم بانه يقين على وضوءه يدفع توهم ان السائل من
بوجود حالة لا يدرك حركة المحرك بجنبه ولكنه لا يعلم انها هل هي النوم الناقض للوضوء يقينا
ام لا وكموثقة الساباطي عن ابي عبد الله ع قال كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر فانها تدل على
الالتفات الى الشك في قذارة ما علم وجوده وفي وجود ما علم قذارته هذا وقال الفاضل الاسترابادي

شك ع

بعد ذكر الاخبار الواردة في حجية الاستصحاب موردا على خلاصة ما ذكرنا من الجواب لا يقال هذه
القاعدة يقتضي جواز العمل باستصحاب احكام الله تعالى لانا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها
كثير من فحول الاصوليين والفقهاء وقد اجبنا عنها في الفوايد المدنية تارة بما محصله ان صور الاستصحاب
المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضع
في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه ومن
المعلوم انه اذا انتبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذي
سموه استصحابا راجع بالحقيقة الى اجراء حكم الى موضوع اخر يتحد معه بالذات ويغايره بالقيد
والصفات ومن المعلوم عند الحكيم ان هذا المعنى غير معتبر شرعا وان القاعدة الشريفة المذكورة
غير شاملة له وتارة بان استصحاب الحكم الشرعي وكذا الحصل اي الحالة التي اذا خلي الشيء ونفسه كان
عليها انما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محل النزاع بيان ذلك انه تواترت الاخبار
عنهم بان كل ما يحتاج اليه الامة الى يوم القيمة ورد فيه خطاب وحكم حتى ارش الخدش وكثير مما ورد
مخزون عند اهل الذكر عليهم السلام فعلم انه ورد في محل النزاع احكام لا نعلمها بعينها وتواترت الاخبار
عنهم عليهم السلام بحصر المسائل في ثلث امر بين رشده وبين غيه اي مقطوع به لا ريب فيه وما ليس هذا
ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث انتهى ولا يخفى ضعف هذين الجوابين اما الاول فلان
الموضوع ان كان الموصوف فقط اي الموضوع المذكور لا مع الصفة فلا نسلم تبدل موضوع المسئلتين
وانما تبدل وصفه وتغيره ومورد الروايات انما هو هذا اي اذا تغير وصف الموضوع بان يعرض
له امر يجوز العقل دفعه والاخبار تدل على صورة تبدل وصف الموضوع والا فلا معنى لحدوث
الشك المذكور في الروايات وان كان الموصوف مع الصفة ثم زالت الصفة في الوقت الثاني
فانا لا نحكم ببقاء ذلك الحكم في الوقت الثاني وهو ظ واما الثاني فلانا لا نسلم انه داخل في الشبهة
بل هو داخل في البين رشده لان الاخبار ناطقة بان الحكم السابق باق الى ان يعلم زواله
ولا يزول بسبب الشك واحتج ثانيهم بوجهين الاول انه اذا كان امر او نهي بفعل الى غاية مثلا

فعند

فعند الشك بحدوث الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن
العهدة وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال فلا بد من بقاء التكليف حال الشك ايضا وهو المطلوب و
ذلك لا يجري في غير ما كان نحوه والثاني ما ورد في الروايات من ان اليقين لا ينقض بالشك فان
قلت هذا انما يدل على حجية المعنى الذي ذكرته لا كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين
في زمان فينبغي ان لا ينقض في زمان اخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظ
ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون
شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله
في زمان اخر لولا عروض شك والجواب ان الدليلين ان لم يدلا على حجيته في بعض الصور فلا يضرنا
لدلالة الدليلين الاخيرين على حجيته في الجميع على انهما ايضا لا يختصان بما ذكره بل الاول يجري في كثير
مما يجري فيه الاستصحاب كما اذا كان النص شاملا للجميع الازمنة بصريحه او عموما او اطلاقا او كان
الاجماع كذلك فان شغل الذمة في جميع الازمنة باعتبار النص او غيره يكون يقينيا فاذا وقع الشك
في جزء من الزمان لا يثبت الحكم المذكور اليقيني لان شغل الذمة اليقيني يحتاج الى البراءة اليقينية
وان صار شغل الذمة بعد عروض الشك مشكوكا وكما اذا ثبت تكليف بامر مردد بين عدة امور
فاذا فعل واحد منها الشك في الامتثال ولم يحصل الظن به فلا بد من بقاء التكليف ايضا
لانه يقيني فيحتاج الى البراءة اليقينية والثاني يجري في جميعه لان الاخبار تدل على عدم نقض
اليقين بالشك مطلقا وما ذكره في تفسير عدم نقض اليقين بالشك مسلم ويجري في الجميع
ايضا على ما مر مفصلا فان فيما دل النص على ثبوت الحكم في جميع الازمنة مثلا اذا عرض الشك
في جزء من الزمان يصح ان يقال لولا عروض الشك لكان النص موجبا لليقين في هذا الزمان
وهكذا في جميع الصور واحتج نافيه بدليل لا بد في الاتيان به من ذكر مقدمة ونحن
نذكرها مع توضيح قال الاحكام الشرعية تنقسم الى اقسام ستة الاول والثاني الاحكام
الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب والثالث والرابع الاقتضائية غير

المطلوب فيها الكف وهي الحرام والمكروه والخامس الاحكام التخييرية الدالة على الاباحة والسادس
الاحكام الوضعية كالحكم على شيء بانه سبب لامر او شرط له او مانع منه اذا عرفت هذا فاذا ورد امر بطلب
شيء فلا يخلو اما ان يكون موقتا اولا وعلى الاول يكون وجوب ذلك الشيء او ندبه في كل جزء من اجزاء
ذلك الوقت ثابتا بذلك الامر فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت
في الزمان الاول حتى يكون استصحابا وهو ظ وعلى الثاني ايضا كذلك ان قلنا بافادة الامر التكرار والا
فذمة المكلف مشغولة حتى ياتي به في اي زمان كان ونسبة اجزاء الزمان اليه واحدة في كونه اداء
في كل جزء منها سواء قلنا بان الامر للفور ام لا فيكون الاتيان به محققا في ضمن الماهية فليس فيه ايضا
استصحاب ولا يمكن ان يتوهم بان اثبات الحكم في القسم الاول فيما بعد وقته من الاستصحاب فان هذا لا يقول
به احد وكذا الكلام في النهي بل هو اولى بعدم توهم الاستصحاب فيه لانه مطلقا يفيد التكرار والتخيير ايضا كذلك
فالاحكام الخمسة المجردة عن الاحكام الوضعية فاذا جعل الشارع شيئا سببا لحكم من الاحكام الخمسة كما
الدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلوته والحيض فينبغي ان ينظر الى كيفية سببية السبب هل هي على
الاطلاق كما في الايجاب والقبول فان سببيته على نحو خاص وهو الدوام الى ان يتحقق مزيل وكذا الزلزلة
او في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتا كالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتا
للحكم فان السببية في هذه الاشياء على نحو اخر فانها اسباب للحكم في اوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب
في شيء فان ثبوت الحكم في شيء من اجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعا للثبوت في جزء اخر بل نسبة
السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذا الكلام في الشرط والمانع فظهر مما مر ان الاستصحاب
المختلف فيه لا يكون الا في الاحكام الوضعية من حيث هي دون توهمه في الاحكام الخمسة اعني الحق بتبعيتها
فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب لان العلم بوجود السبب والشرط والمانع
لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت فالذي يقتضيه النظر بدون ملاحظة الروايات
انه اذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف فاذا زال ذلك العلم بطرو شك بل وظن لا يمكن
الحكم بثبوت الحكم الثابت اولا فيه لان الفقهاء [illegible] انه اذا علم وجود شيء يحكم به حتى يعلم زواله

كلامه

لا تصور هنا للاستدلال بالاستصحاب في الاحكام الوضعية

كلامه رفع مقامه اقول وفي كلامه اغتشاش لا يفهم منه المراد وحاصله ان الاحكام الخمسة لما كان ثبوتها
موقوفا على امر الشارع فامره ان كان موقتا فيثبت الحكم في جميع اجزاء الزمان بالامر لا بالاستصحاب
ولا يمكن اجراء الاستصحاب بعده بالاجماع وان كان مطلقا فعلى القول بكون الامر للمرة يمتثل المكلف
بمجرد فعل المامور به مرة واحدة ولا معنى لجريان الاستصحاب بعده وعلى القول بكونه للتكرار فكالاول
والنهي ايضا كذلك فلا يتصور الاستصحاب في الاحكام الخمسة اصلا واما الاحكام الوضعية وان كان نفس
السببية والشرطية وغيرها بامر الشارع ونفيه لكن المعلوم بوجود السبب والشرط والمانع وغيرها اليه نصبه بل
هو امر خارجي فاذا علم بوجود واحد منها في زمان ويشك بعده يمكن اجراء الاستصحاب فيه لانه
ليس مما علم وجوده في الزمان الثاني كالاحكام الخمسة حتى لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ولا مما
علم عدمه فيه فيكون مشكوكا فيه فيمكن اجراء الاستصحاب ولكن وقع الخلاف في حجيته ومقتضى النظر عدم
حجيته فيه ولكن المستفاد من الروايات حجيته ان الاستصحاب حجة فيما يجري فيه ولا يمكن اجراؤه في الاحكام الا في الاحكام
الوضعية وانت بعد خبرتك بما ذكرنا يظهر لك ما يرد عليه فانك قد عرفت ان للاحكام الخمسة
صورا متعددة يمكن في بعضها اثبات الحكم بالاستصحاب وبغيره بعد وقوع الشك فيه وفي بعضها لا يمكن
الا بالاستصحاب تذنيب اعلم انهم ذكروا ان للاستصحاب اقساما وطرقا بعضها اشترط للعمل به وبعضها اشترط
لجريانه الاول ان لا يتغير الموضوع بحيث يصير حقيقة اخرى واقعا او عرفا وفرعوا عليه انه لا يقتضي
الاحكام الثابتة لبعض الاعيان بعد طرو الاستحالة والانقلاب والانتقال الى ما هو التنظير
يقتضي هناك تفصيلا وهو ان ثبوت حكم لموضوع اما لاجل حقيقته من حيث انها هي او لاجل عرض
وصف خارجي من دون تخصيص بموضوع معين فعلى الاول لا يمكن اجراء الاستصحاب بعد تغير
الموضوع وقلب حقيقته لان الحكم الثابت في الزمان الاول كان للذات الموضوع وقد عدمت
الذات في الزمان الثاني فلا معنى للاستصحاب مثلا اذا ثبت النجاسة من حيث هو كلب فاذا صار ملحا
كيف يمكن الحكم بنجاسته لان الثابت من الشرع هو نجاسة الكلب وهذا الملح وكذا في العذرة
اذا صارت دودا او الميتة اذا صارت رميما ثم ذلك اعم من ان تتغير حقيقة الموضوع واقعا كما مر او عرفا

فالخمسة

للكلب

كما في دم الانسان لو انتقل ببدن البق مثلا فان الثابت انما هو نجاسة دم الانسان من حيث حقيقته فاذا انتقل الى بدن البق وان لم ينقلب حقيقته واقعا ولكنها تغيرت عرفا والاحكام الشرعية منوطة بالعرف واما على الثاني فعدم جريان الاستصحاب بمجرد قلب الحقيقة محل كلام لان الحكم لا يختص بموضوع معين من جانب الشارع بل المناط هو عروض الوصف لاي موضوع كان فلو عرض وصف لموضوع في الخارج وتغيرت حقيقته مع بقاء عينه الخارجي ولكن لم يثبت زوال الوصف المقتضي لثبوت الحكم كيف يحكم بزوال الحكم وانتفائه فان المتصف بالحكم ههنا هو الموجود الخارجي من حيث وجوده بمجرد قلب الحقيقة لم ينتف وجوده بخلاف الاول فان المتصف فيه هو الحقيقة وقد انتفت بالتغير مثلا ثبت من الشارع نجاسة ما لاقى نجاسة رطبة سواء كان ثوبا او فحما او حطبا او غيرها فاذا لاقى حطب نجاسة رطبة يثبت له لا لكونه حطبا بل للملاقاة النجاسة وعروضها له فلو صار فحما ولم يعلم زوال النجاسة فكيف يحكم بعدم نجاسته **الثاني** ان يعلم ثبوت الحكم في الزمان الاول فلو لم يعلم لم يمكن اجراء الاستصحاب اذ اثبات الحكم في الوقت الثاني بالاستصحاب فرع ثبوته في الاول ولذا قال والدي العلامة دام ظله العالي في انيس المجتهدين بعدم جواز الحكم بثبوت حكم في الزمان الثاني لوجود لازم الاعم او لازم مقتضيه الاعم في الزمن الاول اذ لا يحصل بشيء منهما العلم بثبوت الحكم في الزمن الاول لجواز وجود الملزوم الاخر فيه ومثاله الاول ظ واما الثاني فقسمه دام ظله في الكتاب المذكور الى اربعة اقسام الاول ان يعلم وجود اللازم الاعم لمقتضي الحكم في الزمان الاول فيمكن ثبوت المقتضي فيه وثبوت غيره من ملزومات ذلك اللازم كما اذا علم غلظة دماء العصب اللازم للغليان من النار المقتضي لحرمته وللغليان من الشمس الذي لا يقتضيها ولا يمكن اجراء الاستصحاب وجهه ظ والثاني ان يعلم وجود اللازم الاعم للمقتضي مع العلم بوجود الملزوم الذي هو غير المقتضي وعدم الجريان والمثال ظاهر والرابع ان يعلم وجود اللازم في الاول مع ملزومه الذي لا يقتضي الحكم ويعلم ايضا انتفاء ذلك الملزوم الثاني ولكن لا يعلم وجود ملزومه المقتضي كما اذا وجد شخص جلد مطروحا فانه يعلم في الاول عدم المذبوحية اللازم للحيوة التي هي غير المقتضي للنجاسة وللموت حتف انفه المقتضي لها ولكنه يعلم تحققه مع الحيوة ويعلم في الثاني انتفاء

نجاسته

مثلا

الطهرة

وكذا لا يعلم موت حتف انفه المقتضي لها لامكان ثبوت التذكية وح ايضا لا يجري الاستصحاب لان الثابت في الاول هو وجود اللازم مع ملزومه الذي لا يقتضي الحكم وهو منتف في الثاني قطعا **الثالث** ان لا يكون تحقق ما يوجب انتفاء الحكم الثابت في الزمان الاول في الزمان الثاني سواء كان الموجب امرا حادثا فيه او منضما اليه على انتفاء الحكم فيه او مطلقا او مخصصا او مقيدا الى غير ذلك وامثلة كل منها ظاهرة وهذا الشرط اعم من الاول مطلقا **الرابع** ان لا يوجد له معارض مساو من دليل شرعي اخر او استصحاب او ظاهر عرفي او عادة او قرينة او الغلبة او كثيرة الى غير ذلك وانما قيدنا المعارض بالمساوي لانه ان كان مرجوحا بالنسبة الى الاستصحاب فيعمل بالاستصحاب البتة فلا يصح لكونه عدمه شرطا للعمل به وان كان راجحا فيكون موجبا لانتفاء الحكم ويرجع الى الشرط السابق وباقي لذلك تفصيل في بحث التعادل والترجيح ثم انهم ذكروا شروطا اخر يرجع بالحقيقة الى ما ذكرناه **الفصل الثالث** في الاصول المقررة وهي عدة قواعد **القاعدة الاولى** الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر مثاله قيل في عين الدابة ربع قيمتها وقيل نصف قيمتها ولبس القول الثاني دليل يرجح على الاول فنقول الربع ثبت اجماعا فينفي الزايد بالاصل وهذه القاعدة شعبة من اصل البرائة كما صرح به والدي العلامة دام ظله العالي في انيس المجتهدين وجامعة ولذا طرحه المحقق في المعتبر منها وح فدليل حجيته ظاهر **القاعدة الثانية** قولهم عدم الدليل على حكم يدل على عدمه في الواقع ويعبر العامة عنه بان عدم المدرك مدرك العدم مثاله ان يقال لا يجب على الولي منع الصبيان من مس المصحف لان عدم الدليل على الوجوب يدل على انتفائه واستدل عليه بان الحكم الشرعي لا بد له من دليل والا لزم التكليف بالمحال فاذا شك في حكم ولم يظفر عليه بدليل غلب على الظن عدمه ولا يخفى ان هذا يفيد عدم تعلق التكليف بمثل هذا الحكم لا عدمه في الواقع على ان هذه القاعدة لا تصح على وجه ان لكل قضية حكما مودعا عند اهله كما هو وما قال بعضهم من ان هذا الحكم ان كان مما تعم به البلوى ولم يكن عليه مدرك شرعي يمكن الحكم بنفيه في الواقع لا يصح ايضا بعد ثبوت القاعدة المذكورة بل يجب ان يوجه لعدم المدرك ببعض التوجيهات ثم اورد على هذه القاعدة بان عدم الدليل لو كان دليل العدم لكان عدم دليل العدم دليلا على عدم العدم فيجتمع النقيضان وفيه ان العدم امر ثابت ازلا لا شك فيه فلا يحتاج الى دليل

وقد يلوح من ذلك ما ذكر ان المراد بالقاعدة المذكورة ان كان نفي الحكم الواقعي فلا يثبت وان كان نفي التكليف
فهو ثابت ولكنها ترجع الى اصل البراءة ولا يخفى ايضا انه لو فرض ثبوت هذه القاعدة فلا فايدة فيها بعد ثبوت
اصل البراءة **القاعدة الثالثة** التلازم وهي نسبة بين شيئين يحكم لصحبة احدهما الاخر في الصدق الواقعي
او النفس الامري عقلا او شرعا وهو اما يكون من الطرفين او من طرف واحد ~~[illegible]~~ وايضا
اما يكون بين حكمين او موضوعين والحكمان اما ايجابيان او سلبيان او ايجابي وسلبي او بالعكس وايضا اما يكون
بين المتساويين او بين العام والخاص مطلقا او من وجه او بين المتنافيين اثباتا ونفيا او اثباتا فقط او نفيا فقط
فهذه خمسة انواع فلتلحظ ايجاب اليقين والاشتباه [illegible] في الانواع وعليك بالتأمل وان اردت الاطلاع على تفصيله
عليه فليراجع الى الحائر المجتهدين **القاعدة الرابعة** الاستقراء وهو اثبات ما للجزء للكلي فان كان ما ثبت للكلي
حاصلا لجميع الجزئيات فتام والا فناقص والاول لا يتعرض لبيانه لا يجدي في الترجيحات الا ان وجود مثله نادر
نادر والثاني له مراتب في افادة الظن فيتصل احد طرفيه باليقين والاخر بالشك والعمل به منوط بما يفيد
المجتهد ان ينظر فيه **القاعدة الخامسة** الاستصحاب وقد اختلف فيه على اقوال فالاخباريون على حجيته فيما لا نص
فيه وما يعارض فيه النصان بعد عدم الظفر بالمرجح والمجتهدون على استصحابه فيهما واختار
والدي العلامة دام ظله العالي استصحابه مطلقا اي في مطلق ما لا يقطع سواء كان فيهما او في غيرهما
وقيل بعدم مشروعيته اصلا والحق مختار الوالد المجيد دام ظله لنا على عدم الوجوب فيما لا نص فيه ما ذكر
في محله وعلى عدمه فيما تعارض فيه النصان ما سنذكره في محله وعلى عدم وجوبه في سواهما مما لا يقطع
به عدم القائل وفقد الدليل وعلى الاستصحاب فيهما ما نفصله ما الجمع بين الادلة لترد في الباقي بخصوص بعض
العمومات والاطلاقات ويدل على استصحابه في الجميع قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واتقوا الله حق تقاته
وقد ذكروا ايضا قواعد اخر بعضها يرجع الى ما مر وبعضها ظاهر البطلان كالمصالح المرسلة ولا سيما
فذكرها لا يليق بهذا المقام **الباب الخامس** في القياس ولما لم يكن القياس معتبرا عندنا معاشر
علماء الشيعة لم نطل الكلام بذكر ما يتعلق به ولنختصر منه بقدر قليل ومن اراد الاطلاع على
جميع مباحثه وما يرتبط به فليرجع الى الحائر المجتهدين فان الوالد المجيد دام ظله وشكر الله سعيه

قد بسط

قد بسط القول فيه في غاية البسط ثم هذا الباب مرتب على مقدمة وفصول اما المقدمة ففي حده واقسامه
اما حده فالقياس لغة التقدير والمساواة وفي عرف الفقهاء الحاق الجزئي على الجزئي في مسألة حكم الفرع
على الاصل في اثبات حكم له او نفيه عنه بامر جامع بينهما واما اقسامه فينقسم اولا الى قياس علة وهو الذي
صرح فيه بجامع يكون ~~هو العلة وقياس دلالة~~ لم يكن هو العلة بل كان دليلها وقياس في معنى الاصل وهو
الذي لم يصرح فيه بجامع اصلا وعلم الجمع بنفي الفارق والمراد بالتصريح ان يعلل ثبوت الحكم بعلة مطلقا
عرفت بنص او ايماء او استنباط او غيرها فيكون المراد من الثالث ما لم يعلل الحكم فيه بعلة اصلا بل يحكم بثبوت
الحكم في الفرع لتساويه مع الاصل في جميع ما يصلح ان يكون سببا لاختلاف الحكم ثم الاول ينقسم الى منصوص العلة
وهو ما عرفت العلة فيه بالدلالة ومستنبط العلة وهو ما عرفت العلة فيه بالاستنباط والاول على اقسام
منصوص العلة وهو ما كان طريق معرفة العلة فيه بالنص ومقطوع العلة وهو ما كان طريقها فيه بالاجماع
ومفهوم العلة وهو ما كان طريقها فيه بالتنبيه والايماء ثم كل من الثلاثة ينقسم الى قياس اولوية وهو ما كان
اقتضاء الجمع فيه للحكم في الفرع اولى منه في الاصل وقياس مقابل له وهو ما كان بعكسه وقياس مساواة وهو ما
كان اقتضاؤه فيهما متساويا ثم كل منها ينقسم الى قطعي قطع فيه بكون الحكم معللا في الاصل وبوجود العلة في الفرع
وظني ظن به فيه هذا ويمكن اجراء جميع هذه التقسيمات في قياس الدلالة كما لا يخفى ثم القياس في معنى الاصل
ينقسم الى قياس جلي قطع فيه بنفي الفارق وخفي ظن به فيه **تتميم** النص على العلة ان يدل عليه بوضعه صريحا
وهو قسمان الاول ما صرح فيه بالتعليل نحو لعلة كذا او بسبب كذا ومثالهما والثاني ما ورد فيه احد الحروف
الظاهرة فيه كاللام والباء وان وامثالها والتنبيه والايماء ما لزم مدلول اللفظ وله مراتب **منها** ما دخل فيه
الفاء في الحكم او في العلة في لفظ الشارع او الراوي **ومنها** الاقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل
لكان بعيدا كقضية الاعرابي والخثعمية **ومنها** ذكر وصف ابتداء او عقيب سؤال لو لم يحمل على التعليل لكان عبثا
ومنها الحكم بعد العلم بثبوت وصف **ومنها** الفرق في الحكم بين شيئين بصفة او غاية او استثناء او استدراك
ومنها النهي عما يمنع ما امر به قبله **ومنها** ذكر وصف مناسب مع الحكم والاستنباط ما عرف الجامع فيه بالرأي
والاجتهاد وله طرق **منها** المناسبة وهي تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم

يكون هو العلة وقياس دلالة
وهو الذي صرح فيه بجامع
صح

من ذات الحكم ومنها الشبه وهو تعليق الحكم بما فيه بابد الوصفا يوهم المناسبة وليس بمناسب ومنها السبر والتقسيم
وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية ثم ابطال ما عدا الذي يدعى
انه العلة ومنها الدوران وهو جعل الشيء علة لكونه لازما وجودا وعدما اذا عرفت ذلك فاعلم انه قد تواترت
الاخبار وتظافرت الاثار على المنع عن العمل بالقياس واجمع عليه اصحابنا الا انه قد استثني منه بعض
اقسامه ونحن نبين اولا بطلانه على سبيل الاجمال ثم نبين ما استثني منه حتى يبقى الباقي تحت عموم المنع
ولما كان ما استثني منه ايضا مختلفا فيه فمنه ما اتفقوا على كونه مستثنى من عموم المنع وكونه حجة ومنه
ما اختلفوا في حجيته ومنه ما قالوا بحجيته باعتبار ومنعوا عن العمل به باعتبار الخبر رتبنا هذا
الباب على فصول الفصل الاول في الاشارة الى بطلان القياس ومنع العمل به ويدل عليه وجوه كثيرة الاول
الايات والاخبار الناهية عن اتباع مطلق الظن خرج ما خرج بدليل فيبقى الباقي والثاني الاخبار المصرحة
بمنع العمل به بخصوصه كقوله عليه السلام في رواية سماعة ما لكم والقياس انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس
وقوله عليه السلام من نصب نفسه للقياس لم يزل دهره في التباس وقوله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة
اعظمهم فتنة قوم يقيسون الامور برأيهم وقوله تعمل هذه برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس
واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا الى غير ذلك والثالث الاجماع المحقق على بطلان العمل به واحتج القايسين
بوجوه منها انه ظهر عن كثير من الصحابة العمل به ولم ينكره احد والجواب اولا بالمنع لعدم
ثبوت ما ذكروه من الوقايع وثانيا بانه لو سلم ثبوت الوقايع فيحتمل ان يكون الاستناد فيها الى
غير القياس وثالثا بانه لو سلم ان بعض الصحابة عمل بالقياس فلا نسلم عدم انكار الباقين بل حصل
منهم الانكار في مواضع كثيرة ورابعا بانه لو سلم السكوت فلا يدل على الرضا على ما تقدم في الاجماع
السكوتي ومنها انه قد كثر ذكر الشارع العلل في الاحكام ليبتني عليها الحكم في غير محالها ولولا ذلك
لما كان لذكرها فائدة والجواب ان الفائدة لا تختص بذلك بل يمكن ان يكون لبيان حكمة الحكم على
ذلك لا يثبت الا حجية منصوص العلة ومنها انه (ص) قرر معاذا على قوله اجتهد برأيي والجواب اولا
ان الخبر ضعيف سندا وثانيا ان المراد بالاجتهاد بالرأي لا يختص بالقياس لامكان ارادة استنباط

الحكم

الحكم من الادلة المعتبرة غير الكتاب والسنة وثالثا انه ورد في بعض الاخبار انه لم يقره على قوله بل امره
بالكتابة ومنها الحاق كل زان باعرابي في وجوب الرجم بجامع الزنا والجواب انه بالاجماع او بقوله حكمي
على الواحد حكمي على الجماعة ومنها ان القياس يفيد الظن والعمل بالظن واجب لوجوب رفع المضار
وجلب المنافع المظنونين والجواب ان في العمل به ايضا احتمال الضرر مع ان القاطع دل على عدم جواز
العمل بالظن في الاحكام الا ما استثني الفصل الثاني فيما اتفقوا على استثنائه وكونه حجة وهو ثلثة
اقسام الاول القطعي وحجيته ظاهرة فانه اذا علم ان الحكم في الاصل معلل بالوصف وهو موجود في الفرع
فاجراء الحكم في الفرع لا يحتاج الى تامل فانه في حيز البداهة الثاني الجلي وحجيته ايضا ظاهرة فان
الحكم اذا كان ثابتا في الاصل وعلم عدم الفرق بينه وبين الفرع في ثبوت هذا الحكم لها صح اجراؤه في
الفرع قطعا الثالث قياس الاولوية ثم ان حجيته انما هي اذا كان اقتضاء الجامع للحكم في الاصل قطعيا والا
فيكون حجيته محل كلام ووجهه ظ الفصل الثالث فيما اختلف في حجيته وهو المنصوص العلة وقد اختلف في
حجيته على اقوال ثالثها الحجية في علة التحريم دون غيرها ورابعها الحجية اذا كان هناك دليل يدل على
سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة ويحصل القطع به سواء كان الدال هو القرائن الخارجية او الشرع
او ما ثبت حجيته شرعا وهو مختار والدي المحقق دام ظله العالي وهو الحق ووجهه ظ لا يحتاج
الى البيان احتج المثبت مطلقا بوجوه الاول ان النص على العلة كشف عن الباعث فيلزم المراد والجواب
ان ذلك انما يلزم اذا علم عدم مدخلية خصوصية المحل فان العلة في قول الشارع حرمت الخمر لاسكارها
يحتمل ان يكون الاسكار وان يكون اسكار الخمر واصالة عدم التقييد غير كافية لتحصيل القطع الثاني
ان قول الاب لابنه لا تاكل هذا الطعام لانه مسموم يقتضي منعه عن اكل كل مسموم مع السر فيه ان العلة
يفيد التعميم عرفا والجواب ان ذلك قد عرف بالقرينة الثالث ان العلة لو لم تفد التعميم لعري ذكرها
عن الفائدة اذ ثبوته في الاصل قد علم بالنص مع قطع النظر عن العلة والجواب ان بيان الباعث
فايدة واحتج النافي مطلقا بانه لا يوجب اعتقت غانما لحسن خلقه عتق غيره ممن اتصف به والجواب
ان القرينة قائمة واحتج المفصل بانه اذا قيل لا تاكل هذا لاذاه دل على وجوب ترك كل ما يؤذي

بخلاف ما اذا قيل تصدق على فلان لفقره او للمثوبة وللجواب ولا يمنع دلالة الاول على العموم تاديبا
بانه لو سلم الفرق فالقرينة **الفصل الرابع** فيما اثبتوا عليته باعتبار ونفوا عليته باعتبار اخر وهو ما
ثم قبيل التعليل بالايماء او كان الجمع بين الاصل والفرع بعدم الفارق فان مجرد ذلك لا يصح للتعدي
بل ان علمنا المساوات بين الاصل والفرع من كل وجه جاز التعدية وان علم الاشتباه وجوز تحقق
وحاصله يرجع الى حجية قياس الحلي وبعض اقسام قياس المساواة **تتميم** قد ذكر في كلماتهم تنقيح المناط
وقد اختلفوا في تعيينه فقيل هو الجمع بين الاصل والفرع بمجرد الغاء الفارق اي القياس في معنى
الاصل وقيل هو الجمع بينهما بنفي الفارق مع كون العلة مستخرجة في الاصل بالايماء والظاهر كما
ادعى المحقق دام ظله الشامخ فيما بين المجتهدين انه مطلق الجمع بينهما بنفي الفارق سواء وجد
معه علة ايمائية او استنباطية اولا وقد ظهر ان بعض اقسامه حجة وبعضها ليس بحجة **الفصل
الخامس** سوى ما ذكر من اقسام القياس ليس بحجة قطعا سواء كان قياس علة او دلالة او في معنى الاصل
وسواء كان من اقسام مستنبط العلة او منصوص العلة الا ما كان مرجعه الى واحد من الاقسام المذكورة
المتقدمة **المقصد الثالث** في مشتركات الكتاب والسنة وفيه ابواب **الباب الاول** في الامر والنهي وفيه
فصول **الفصل الاول** في الامر وفيه مقدمة ومسائل المقدمة في تعريف الامر والتعريف يكون
تارة لمدلول لفظ الامر وتارة لمدلول صيغته فالاول ان الامر هو القول الدال بالوضع على طلب
الفعل مع الاستعلاء وقيل مع العلو وقيل مع الامرين وقال صاحب المنهاج هو القول الدال
بالوضع على طلب الفعل مطلقا سواء صدر عمن هو اعلى رتبة من المطلوب منه او عمن هو ادنى منه او مساويا
ويدلنا على اشتراط الاستعلاء انه لو قال لمالك اعظم الشان للادنى عبيده في غاية التخضع
يا اخي في الدين والاخ ... يقولون انظروا الى حسن خلقه فانه ما امر عبده
بل يلتمس منه فلو لم يكن الاستعلاء في الامر لكان ذلك امرا اما على قول صاحب المنهاج فظاهر واما
على قول من شرط العلو فقط فلوجوده هيهنا ولنا ايضا عند العقلاء امر الادنى بالاعلى سفها
فلولا ان فيه الاستعلاء لما عد سفها وهذا بعينه يدل على عدم اشتراط العلو ثم انه لا خلاف

في

في كونه حقيقة في القول المذكور وانما وقع الخلاف في انه هل هو حقيقة في معنى اخر ام لا فذهب الاكثر
الى انه حقيقة في القول فقط والسيد المرتضى الى انه مشترك بينه وبين الفعل وقيل متواطئ فيهما وقال
البصري مشترك بينهما وبين الشيء والصفة والشان والطريقة احتج الاكثر بوجوه **الاول** ان
المتبادر من لفظ الامر عند الاطلاق هو القول المخصوص فقط ولو كان مشتركا بينه وبين غيره لتبادر
الغير ايضا على الاجتماع او البدلية ولو كان متواطئا بينهما لكان اعم منهما فلم يتبادر القول المخصوص
منه عند الاطلاق وفيه ان تبادر القول منه عند الاطلاق وعدم القرينة ممنوع فانه لو قال قائل
الموصوف امر من زيد لا يمكن الحكم بتبادر القول منه في بعض الاوقات لاجل استعمال صار لكثرة اقترانه
مع الامر القولي كالقرينة له ويغفل الاذهان عن كونه قرينة له فتوهم تبادر القول مما يتبادر من الامر وهو
غير محل النزاع اذ القائلون بالاشتراك يقولون بانه لا يشتق من الامر الفعلي شيء سوى انه يجمع بالامور ولذا
يتبادر منه الفعل **الثاني** ان الامر قد استعمل في القول والفعل معا وكونه حقيقة في الاول اتفاقي
فلو لم يكن استعماله في الثاني مجازا لزم الاشتراك والمجاز خير منه وفيه ان هذا انما يصح اذا لم يتحقق
فيه علامات الحقيقة ولم يتعين اشتراكه فلو قلنا بتبادر الفعل منه على الاجتماع او البدلية لكان حقيقة
لو يتعين القول بالاشتراك عليه **الثالث** ان الامر لا يطلق على الفعل ولا يسمى بعض الافعال امرا ولو
والدعي المحقق دام ظله بمنع عدم التسمية **الرابع** انه يصح سلب المعنى الحقيقي للامر عن الفعل فيقال
ما امر بل فعل وفيه منعه على الاطلاق ثم انهم استدلوا بوجوه اخر سهل الجواب تمسك القائل بالاشتراك
بين القول والفعل باستعماله في الفعل كما في قوله تعالى حتى اذا جاء امرنا وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر
فرعون برشيد تجري في البحر مسخرات بامره وكما يقال لهذا امر عظيم والاصل في الاستعمال الحقيقة
كما بيناه في موضعه وثانيا انه لا نسلم ان الامر المذكور في الايات بمعنى الفعل فيمكن ان يكون المراد
من الاول انه حتى اذا جاء خطابنا وحكمنا فار التنور فيكون الواو اشارة الى وقوعه بعد الخطاب
في الثاني والثالث اما الثاني فظاهر واما الثالث فانه يمكن ان يكون المراد ان امرنا للشيء
فاذا اردنا ان نقول للشيء كن فيكون واما الرابع فحمل الامر فيه على القولي ظاهر والمراد منه ما تقدم

وتبادره منه ح

فاتبعوا امر فرعون اي ما اطاعوه فيما امرهم به ثم قال وما امر فرعون برشيد واما الخامس فلظهور
كون المراد هو الامر القولي كما لا يخفى واما قوله هذا امر عظيم فمجرد هذا الاستعمال قرينة على ان المراد
هو الفعلي لكثرة اتيانه معه والحاصل انه لو قامت قرينة في ما ذكر على ان المراد بالامر الفعل فلا
يدل على كونه حقيقة فيه ولو لم يتم فنمنع كون المراد ذلك ومما ذكرنا ظهر احتجاج القائل بالتواطؤ المعنوي
وما يرد عليهما **المبحث الاول** اذا عرفت ان الامر يطلق حقيقة على القول المخصوص وهو الذي يعبر عنه
بصيغة افعل وما في معناها فاعلم ان هذه الصيغة قد استعملت في معان كثيرة يبلغ ثمانية عشر
بانضمام قرائن تدل عليها وقد ذكرها والدي المحقق دام ظله في انيس المجتهدين ولا اختلاف في انها
ليست حقيقة في جميع المعاني ولا في انها حقيقة في بعضها ولكن وقع الخلاف في تعيين ما هي حقيقة
فيه فذهب جمهور الاصوليين واكثر الفقهاء والشافعي وجماعة من المتكلمين وابو علي الجبائي في احد
قوليه والبصري والرازي الى انها حقيقة في الوجوب مجاز في غيره وهو مختار العلامة في التهذيب وعليه
استقر رأي والدي المحقق دام ظله في جميع كتبه وقال قوم انها حقيقة في الندب مجاز في غيره وبه قال
جماعة من المتكلمين والفقهاء وابو هاشم وهو منقول عن الشافعي ايضا وقيل مشترك بين الوجوب
والندب اشتراكا معنويا فيكون الصيغة حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو الطلب ونقله العلامة في
النهاية عن الجبائي وقال السيد المرتضى انها مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا بحسب اللغة واما في العرف الشرعي فهي
حقيقة في الوجوب فقط وقال العلامة في النهاية انها مشتركة بينهما اشتراكا معنويا بحسب اللغة وبحسب
الشرع للوجوب واختاره بعض المتأخرين وقيل الصيغة مشتركة بينهما اشتراكا لفظيا مطلقا وتوقف
بعضهم كالاشعري والقاضي والغزالي وغيرهم اي لا ندري اهو للوجوب او للندب وقيل مشتركة بين
ثلثة معان الوجوب والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن وقيل
مشتركة بين الاشياء الثلثة والتهديد وقيل غير ذلك من الاشياء الاخر ولكنها بينة الوهن **احتج الاولون** بوجوه
منها انا نقطع بان الوالد او المولى او الوالي اذا امر الولد او العبد او الرعية بشيء فلم يفعله ملتمسا عده
وذمه العقلاء معللين بمجرد ترك الامتثال خصوصا فيما اذا كان المأمور به ضروريا ولم يكن له ما

عا

عا ما يكون كذلك ولم يفعله وصار ذلك سببا للضرر او فوت امر ضروري وهو اية الوجوب وبذلك
يظهر انها حقيقة في الوجوب عرفا وبضميمة اصالة عدم النقل يثبت الحقيقة اللغوية واعترض عليه
بوجوه **الاول** ان الاثم بتحقق العصيان والذم وجوابه انه سفسطة ومكابرة والمستانس بالعرف والعادة
لا ينكره **الثاني** ان القرائن على ارادة الوجوب في مثله موجودة لا يكاد يمكن انتفاؤها فلعل الوجوب
انما فهم منها لا من مجرد الامر وجوابه ان المفروض ما لم يوجد قرينة اصلا وادعاء وجودها في جميع
المواضع لا يكاد يصح فان المولى اذا قال لعبده من وراء الجدار خط هذا الثوب فلم يخطه
يذمه العقلاء البتة مع انه لم يتحقق ههنا شيء سوى هذا اللفظ على ان ملازمة القرائن لا تمنع من
ملاحظتها فيما عنها ونحن نجد اذا خلينا والصيغة وقطعنا النظر عن قرائن الالزام والندب
والارشاد وغير ذلك فيما فعلنا من الاطلاق عدم رضى الامر بالخلاف **الثالث** انا لا نسلم انهم يفهمون
الوجوب من مجرد قوله افعل بل لان الشارع اوجب طاعة العبد لسيده وجوابه ان ذلك الايجاب
انما هو فيما اوجب السيد عليه لا مطلقا **الرابع** ان المذمة قد يترتب على تارك غير الواجب ايضا فانا
نرى العقلاء كثيرا ما يذمون تارك المستحب كما يذمون فاعل المكروه كلبس الفقيه لباس الجندي
وضحك المشيع للجنازة وغيرهما فكيف يجعل استحقاق الذم دليلا على الوجوب وجوابه ان توجه
المذمة على غير تارك الواجب ممنوع قوله فانا كثيرا ما قلنا الواجب شرعي وعرفي وكما يترتب
العقاب على مخالفة الاول يترتب المذمة على مخالفة الثاني بل ربما يترتب العقاب عليه ايضا ولا
ريب ان العرف كما يحكم بوجوب اطاعة المولى يحكم بوجوب متابعة العرف والعادة ويذم من خالف ما
جرى عليه العرف بل الشارع ونسلم ايضا وان كان ما جرى عليه العادة مباحا شرعا وبعد ذلك
نقول ان مذمة العقلاء تارك المستحب وفاعل المكروه انما هو فيما اذا كان في العرف الجبار احرا
واما اذا لم يبلغ في العرف بهذه المثابة فلا نسلم المذمة ولذا ترك كثيرا من المستحبات وفعل كثيرا من
المكروهات **الخامس** ان اصالة عدم النقل لا يدل على كون الصيغة حقيقة في الوجوب لغة اذ يحتمل
كونها بمعنى الطلب او الندب مثلا ثم استعملها الواضع في الوجوب مجازا فاشتهرت عند اهل العرف

لا يذمون

فصارت حقيقة عرفية فاصالة عدم النقل باقية بحالها مع عدم الوضع للوجوب وبما بيّنا اندفع ما
والذي للمحقق وانه ظهر من ان هذا ايضا نوع نقل لان استعمال اللفظ في معنى مجازا مع القرينة او
بدونها الى ان يصير حقيقة فيه يستلزم انتقاله من المعنى الحقيقي اليه وان لم يصرح بالنقل فاصالة
عدم النقل يدفع ايضا هذا واقول يرد على هذا الدليل ان حجية اصل العدم اما باعتبار دلالة
ادلة اصل البراءة عليه او دلالة ادلة الاستصحاب عليه حتى يكون من باب استصحاب حال العقل
وقد عرفت ان دلالة الاول على حجيته انما هي فيما يتعلق به الحكم الشرعي او ما يلزم منه حكم شرعي
وههنا ليس كذلك فان اصل العدم ههنا لو ثبت يثبت الوجوب وهو حكم شرعي واما الثاني
فانما يدل على الحجية فيما اذا لم يختلط الحالة السابقة وكان اليقين فيها متحققا والمخفي فيها ليس كذلك
بل اختلطت الحالة اللاحقة على ان امثال هذه الظنون لا ينهض حجة لاثبات مدلولات الالفاظ لغة ثم
بذلك ان هذا الدليل لا يثبت كون الوجوب حقيقة للصيغة في عصر الشارع ايضا فتامل ثم
الرازي في المحصول قال ان عقلاء اهل اللغة يذمون العبد المذكور حتى يتريبه من قبيل اصل
العدم وفيه ان ذمهم ممنوع ولو سلم فلا نسلم انه تحت العرف ومنها ما شاع وذاع من احتجاج
الصحابة والتابعين والفقهاء والمجتهدين بمطلقها على الوجوب من غير نكير فان من تتبع
كتب الاخبار وتفحص عن الاثار يحصل له القطع بذلك والامر يزاد عليه بانه اجماع سكوتي
فليس بحجة مدفوع بان الاستدلال به ليس لكونه اجماعا بل لدلالته على ان العارفين باللغات
وارباب اللسان يفهمون من الامر المطلق الوجوب فيكون الوجوب حقيقة وظهر بذلك ان
قياس فهم الوجوب من الامر على علمهم بالاخبار وليس بشيء اذ مجرد علمهم بما لم يكن حجة بخلاف فهمهم
الوجوب فلا يرد على ذلك ما كان يرد عليه على ما مر في بحث العمل بالاخبار ثم لا يخفى ان هذا
ايضا لا يثبت الا الحقيقة العرفية ويثبت منه ايضا ان في عصر الشارع كانت هذه الحقيقة
حاصلة فيدل على ان الامر الوارد في كلامه يحمل على الوجوب لتقدم العرفية على غيرها وانضمام
اصالة عدم النقل لاثبات اللغوية لا يفيد كما مر ومنها تبادر الوجوب عنها اذا اطلقت وهذا

> ولو كانت حجية باعتبار غير ذينك الاصلين فلا نم حجية وعليك باثباتها

بلغ

ايض

ايضا لا يثبت الا العرفية تبادر هذا المعنى في العرف لا يكشف عن تبادره في اللغة ودعوى تبادره
عند اهل اللغة لو سلمت فباعتبار كونهم من اهل العرف ايضا لا باعتبار كونهم لغويين فلا يفيد واما
عدم اثباته الشرعية فلانه ان ادعي كون هذا المعنى متبادرا عند الشارع فممنوع وان ادعي كونه كذلك
عند اهل الشرع فلا يثبت الا الحقيقة المتشرعة ومنها انه اذا دار اللفظ بين كونه مشتركا في معنى او مجازا
فالحمل على المجاز اولى فيتعين بذلك كون الصيغة حقيقة في واحد من المعاني مجازا في الباقي
ثم انه ليس حقيقة لغير الوجوب والندب والاباحة وهو ظ وليس للاباحة ايضا لانها صحيحة في طلب
الفعل فان اهل اللغة صرحوا بان معنى اضرب اطلب منك الضرب وذلك بديهي وليس للندب ايضا
لانا نجد الفرق الضروري بين اسقني وندبتك الى ان تسقيني واللزوم عدم كون الواجب مندوبا
به في اللغة وهو باطل ولا يخفى ان هذا ينتقض بدليل النفي للاشتراك اللفظي لغة وكذا النفي كونه حقيقة في
الندب فقط نظرا الى الفرق بين اسقني وندبتك ان تسقيني معنا ممنوع ولو سلم فانما هو في العرف دون
اللغة وكذا ابطال لزوم عدم كون الواجب مامورا به في اللغة غير مسلم واما في العرف فمسلم ولكنا نمنع
اللزوم وكذا الحال في تناقضه بدليل النفي للاشتراك المعنوي بين الوجوب والندب ومنها قوله تعالى ما
منعك ان لا تسجد اذ امرتك وجه الاستدلال به على ما ذكروه ان المراد بالامر اسجدوا في قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا وان هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض
الانكار والاعتراض ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها وكان لابليس ان يقول
انك لم توجبه علي فعلى م الذم والاعتراض واعترض عليه بوجوه الاول ان ابليس اراد الانكار ولعوار
الاعتذار لكان له ذلك والجواب انه لما استدل بترك ابليس الاعتذار بل باعتراضه سبحانه على مخالفته
مطلق الامر فلولا انه ظ في الالزام لم يحسن الاعتراض الثاني ان الذم انما كان على المخالفة مع الاستكبار
لا على المخالفة فقط والجواب انه لا دلالة للكلام على ذلك اصلا فانا اذا راينا انسانا يضرب عبده ويقول
له لم ما فعلت ان تفعل حين امرتك لم نشك في ان العقاب انما هو على مخالفة الامر دون امر اخر على
ان الظاهر من حاله انه لم يستكبر على الله سبحانه بل كان استكباره على آدم حيث قال خلقتني من نار وخلقته من طين

> في عدم الوجوب والندب ولنفي الاشتراك المعنوي في غيرهما لكن في انتقاضه بدليل النفي كونها حقيقة في ؟؟

ابليس

فان من اعترف على انه خلقه كيف يتكبر عليه والثالث انه يجوز ان يكون لفظ الامر موضوعا للصيغة المستعملة
في الوجوب ولو بمعونة القرائن فيكون قوله اذ امرتك في قوة ان يقول اذ خاطبتك بصيغة مقرونة بقرائن
الوجوب وجوابه انه قد ثبت ان لفظ الامر موضوع بازاء الصيغة مع قطع النظر عن الامور الخارجة
عنه فلو كان الذم باعتبار ان الصيغة كانت مقرونة بالقرائن لم يحسن ترتيب الذم على مجرد الامر بل
كان الواجب ان يذكر ما هو مناط الذم هذا ويمكن ان يستدل على دلالة الامر بالوجوب بمجرد قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا بان يقال انه لا شك ان الله سبحانه امر ابليس بالسجود على الوجوب
والا لما صار مطرودا بمخالفته وفي مقام الحكاية يجب ان يكون الحكاية موافقة للمحكي عنه فيجب ان يفهم
من الحكاية ايضا ايجاب الله سبحانه وقد اكتفى سبحانه تعالى في الحكاية عن الخطاب بالسجود بمجرد اسجدوا
فيجب ان يكون للوجوب ولا يخفى ان هذا ايضا لا يثبت الا الحقيقة العرفية ولكنه يدل على ثبوتها في
زمان الشارع ايضا ومنها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان يصيبهم فتنة او يصيبهم
عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب اذ لا تهديد على ترك غير
الواجب فعقول الانصاف واستقامة الذهن يحكمان بدلالة هذه الاية على ان الامر حقيقة في الوجوب
في العرف العام ولكن في اثبات هذه الدلالة بالاستدلال اشكال اذ للخصم ان يقول ان الامر مشترك
لفظا او معنى بين الوجوب والندب [illegible] ان الاوامر التي امر بها النبي بعضها للوجوب
وبعضها للندب وكل ما يدل عليه يجب على من يخالف وامره ان يحذر من العذاب لاجل مخالفته
اوامره التي بعضها ايجابي هذا اذا اريد من الامر العموم واما اذا منع عمومه فنقول المراد ان من يخالف
امره يجب عليه ان يحذر من مخالفة الامر الايجابي حتى يصيبه الفتنة او العذاب فيكون من باب ذكر
السبب وارادة المسبب ثم انهم قد اعترضوا على هذا الدليل باعتراضات كثيرة يوجب ذكرها الاطناب
ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة اركعوا ولولا انه للوجوب لما
توجه ويثبت منه ايضا العرفية دون اللغوية ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله
ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة نفى عنهم التخيير بعد توجه الامر اليهم فتعين الوجوب ورده الذي

العلامة بان المراد من قضاء الامر الزامه لا مجرد توجيهه فلا يثبت منه المطلوب ومنها قوله لولا ان اشق على
امتي لامرتهم بالسواك نفى الامر لاقتضائه المشقة مع ثبوت الندبية فيدل على المطلوب بوجهين ومنها
قوله لبريرة وقد عتقت وزوجها عبد فنفرت عنه راجعيه فقالت اتامرني بذلك فقال لا انما انا شافع
نفى الامر واثبت الندب لظهور استحباب شفاعة النبي ولا يخفى ان هذا الخبر يدل على نقيض المطلوب من وجهين
احدهما يدل على اشتراك الصيغة بين الوجوب والندب لفظا او معنى وهو قولها اتامرني فان السائل
كان من اهل اللسان فلو كان راجعيه للوجوب فقط لم يسئل عن الوجوب وعدمه فيدل على انه يحتمل غيره
ايضا وثانيهما يدل على انها للندب فقط وهو قوله انما انا شافع فانه لو كان الصيغة للوجوب لم يستعمل النبي
في الندب بدون القرينة واما ما استدل به من نفي الامر فيمكن ان يرد بان الامر لما كان مشتركا عرفيا
استعمل في الوجوب مع القرينة والقرينة ههنا موجودة على ان السائل اراد الوجوب وهي ان الاستحباب
ثابت يقينا من امر النبي والمشكوك فيه هو وجوبه وعدمه ومنها احتجاجه لذم ابي سعيد الخدري
على ترك استجابته حين دعاه وهو يصلي بقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم فلو لم يكن الامر للوجوب
لما توجه الذم وقد ورد في احاديثنا ايضا ما يدل على المطلوب منها ما رواه الكليني في باب وجوه الكفر
عن ابي عبد الله والحديث طويل وموضع الحاجة منه انه قال بعد تقسيم الكفر بخمسة وجوه وذكر اربعة منها
والوجه الرابع من الكفر ترك ما امر الله عز وجل به وقال بعد كلام وما جزاء من يفعل ذلك منكم الا
خزي في الحيوة الدنيا ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب ووجه الاستدلال بين ومنها
ما رواه ايضا في باب ان اهل الذكر هم الائمة عن احمد بن محمد بن ابي نصر قال كتبت الى الرضا
كتابا فكان في بعض ما كتبت قال الله عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وقال وما كان
المؤمنون لينفروا كافة الاية فقد فرضت عليهم المسئلة ولم يفرض عليكم الجواب قال قال الله تبارك
وتعالى فان لم يستجيبوا لك فاعلم انما يتبعون اهواءهم ومن اضل ممن اتبع هواه ووجه الاستدلال
انه لو لم يكن الامر للوجوب لما فهم السائل بمجرد قوله تعالى فاسئلوا فرض المسئلة الى غير ذلك من الاخبار
هذه جملة من الادلة التي يستدل بها على كون الامر حقيقة في الوجوب ولا يخفى انه كما ذكرنا منها الدلالة

الا الوجوب العرفي والشرعي وكذا دلالتها على الوجوب اللغوي اصلا وقيد اصالة عدم النقل ابقية
واحتج القائل بانها للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى الندب والجواب ان هذا الرد الى المشية بل
الى الاستطاعة اي القدرة كما في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا والرد الى القدرة لا يدل على الندب وان
لم يدل على الوجوب ايضا والقول بان الرد على الوجوب ليس بشيء لانه انما يصح اذا قال الحكيم لخصمه بان
امري للوجوب وهو لا يسلمه وايضا الاتيان بالمستحب يحكم على الاستطاعة ثم لو قلنا برده الى المشية
لما دل على مدعاهم اعني كون الصيغة للندب لان المباح ايضا موكول الى مشيتنا هذا وكان الخطابنا
حمل الاستطاعة على المشية لتوهم انه لو حمل على ظاهره لزم تكليفهم بما لا يطاق او يكون معنى لا به
اذا امرتكم بشيء بعض افراده مقدور وبعضها غير مقدور فاتوا بما قدرتم عليه ودع غيره والمعنى الا
انه اذا امرتكم بشيء نعرض لكم ما سلب عنكم القدرة على الاتيان به على وجه الكمال فاتوا به على وجه
تقدرون عليه فلا يلزم التكليف بغير المقدور وثانيهما ان اهل اللغة صرحوا بانه لا فرق بين الامر
والسؤال الا الرتبة والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر والا لكان بينهما فرق اخر والجواب اولا
بانا نمنع وقوع هذا التصريح منهم واثبت بعضهم بان الفرق بالوجوب والندب متفرع على الفرق بالامر
ورده والدي المحقق دام ظله بان دلالة قول احد على الايجاب لا يتوقف على تفوقه على المامور
او استعلائه وثانيا بانا لا نسلم ان السؤال يدل على الندب بل نقول انه ايضا يدل على الوجوب ولذا
يكره السائل رده ولكن ليس كل واجب يذم تاركه او يعاقب بل الذم والعقاب على الواجب الشرعي او
العقلي او العرفي ولذا لو قال السائل اوجبت لاعطائه لا يذم المسؤل بالرد ولا يعاقب وقد قرر
بعضهم هذا الدليل بتقرير لا يخلو من بحث ونظر واحتج القائل بانها للمطلق الطلب بوجوه الاول
ان الصيغة استعملت في كل من الوجوب والندب والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة
في القدر المشترك دفعا لهما والجواب ان هذا انما يصح اذا لم يدل دليل على الاشتراك او المجاز واما
مع وجود دليل على احدهما فيجب المصير اليه ولا يتحقق الاشتراك والمجاز وقد تقدم الدليل على كونها

حقيقة

حقيقة عرفية في الوجوب فيكون مجازا في غيره واجيب ايضا بان المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر
المشترك ايضا لان كلا من الوجوب والندب يشتمل على خصوصية زائدة عليه فاستعمالها فيهما
استعمال في غير ما وضعت له على ان التجوز اللازم في صورة وضعها للاكثر منه في صورة الحقيقة
والمجاز لانه يلزم على الاول فيهما وعلى الثاني في احدهما فقط واعترض عليه بان هذا انما يرد
على المستدل لو طلب المفسدة في وضعه لاحدهما اصل التجوز في الاخر واما لو جعلها الحصاني
استعماله في التجوز فلا لظهور ان اللفظ عند وضعه للقدر المشترك يجوز استعماله في كل واحد
من افراده بطريق الحقيقة وذلك بان يستعمل فيه لا من حيث الخصوص بل من حيث العموم ويستفاد
الخصوص من القرينة والحاصل ان مراد المستدل انه لو كانت الصيغة موضوعة لاحدهما فلا بد
في استعماله في الاخر من ارتكاب التجوز بخلاف ما لو كانت موضوعة للقدر المشترك فانه يمكن استعمالها
فيهما على وجه لا يلزم التجوز وفيه ان هذا لا يصلح توجيها للكلام المستدل لانه استدل على طلبه بما وقع
من استعمال الصيغة مجردة في كل من الوجوب والندب فقال لو كانت موضوعة لاحدهما
لزم من وقوع استعمالها في الاخر الاشتراك او التجوز فاجيب بان التجوز بخلاف لازم على تقدير
القدر المشترك لان استعمالها في الوجوب والندب ولا يفيده امكان استعمالها على وجه لا يلزم
التجوز لان الكلام فيما وقع والحاصل ان مبنى الاستدلال على ما استعمل ومبنى التوجيه على ما يراد
يستعمل وبينهما بون بعيد نعم يصلح هذا التوجيه لان يكون دليلا براسه وجوابه ان يقال ان
الصيغة اذا استعملت في العموم ويستفاد الخصوص من القرينة فلا يكون الصيغة مستعملة في الخصوص
بل يستفاد الخصوص من لفظ اخر فينحصر طريق استعمالها في الخصوص ايضا بالتجوز ولا فرق في ذلك بين
كونها موضوعة للقدر المشترك وكونها موضوعة لاحدهما فانه يمكن ايضا استعمالها في الاخر بارادة
استفادة الاخر من لفظ اخر هذا وقال بعضهم في تحقيق الجواب ان هذا الحكم اعني كون استعمال اللفظ
الموضوع للمعنى الكلي في خصوص الجزئي مجازا واضح عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بعين
وجود افراده واما على القول به وهو الاظهر فوجه المجاز بان ارادة الخصوصية يتضمن نفي صلاحية

اللفظ في ذلك الاستعمال الدالة على غير الفرد المخصوص من افراد الماهية وظ ان هذا النفي معنى زايد
على ما وضع له اللفظ وارتد معه فيصير مجازا انتهى وفيه اولا ان الفرق بين القول بوجود الكلي الطبيعي
بنفسه وبوجوده بعين وجود افراده لا يؤثر في ذلك اذ من يقول بانه موجود بعين وجود افراده لا يقول ايضا بانه
معه من جميع الوجوه بحيث لا يكون بينهما فرق اصلا بل المغايرة بينهما في الجملة اتفاقي فعلى هذا القول
ايضا يكون استعمال الصيغة في الفرد مجازا بدون حاجة الى توجيه اخر وثانيا انا لا نسلم ان ارادة الخصوصية
من اللفظ يوجب نفي صلاحية الدلالة على غير هذا الفرد لكن ليس هذا النفي جزء المستعمل فيه ولا مدلولا
للفظ بل هو امر خارجي يستلزمه ارادة الخصوصية كما لا يخفى والثاني انه ثبت من اللغة مطلق الايجاب
ولم يصرح احد من اهل اللغة بانه للوجوب او الندب فجعله لاحدهما تقييد بلا دليل فلا يصار
اليه واجيب بان جعله للوجوب ليس تقييدا بلا دليل بل ثبت بوجوه من الادلة كما تقول المرتبة
من الادلة المذكورة ان الحقيقة العرفية والشرعية كما لا يخفى وما افاده والدي العلامة دام ظله
العالي في انيس المجتهدين من ان اصالة عدم التقييد لا ينهض حجة لاثبات مدلولات الالفاظ
ولم يعتبر والظن الحاصل من مثله ولذا صرحوا بان طريق اثبات الوضع انما هو النقل او نص
التنصيص او تتبع موارد الاستعمال الثالث ان المتبادر منها لغة ليس الا مطلق الطلب فيكون حقيقة
فيه والجواب منع ذلك الرابع انه قد كثر ورود امر مطلقة بامور واجبة واخرى مندوبة وكذا كثر
ورود امر واحد بامور بعضها واجب وبعضها مندوب ولا يجوز ذلك لو كان حقيقة في احدهما
فقط فيكون للقدر المشترك واجاب عنه والدي المحقق دام ظله في انيس المجتهدين بان هذا
يرد عليكم ايضا لانها اذا كانت حقيقة في القدر المشترك فلا يجوز استعمالها في الوجوب والندب
بدون القرينة فان اجبتم بانها استعملت في معناها الحقيقي ويعلم كونها للوجوب او الندب من
مواضع اخر اجبنا بانها استعملت في معناها الحقيقي وهو الوجوب ويعلم كونها للندب من موضع
اخر وان اجبتم بان القرينة دلت على ان المراد منها الطلب الخاص اجبنا بانها دلت على ان
المراد منها الندب واحتج السيد على الجزء الاول بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الوجوب

بلغ

الندب

والندب في اللغة والاصل في الاستعمال الحقيقة وعلى الجزء الثاني بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة
على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسايل مختلفة ومتى اورد احدهم على صاحبه امرا من الله
سبحانه او من رسوله لم يقل صاحبه هذا امر والامر لا يقتضي الوجوب بل كانوا يتفقون في اللزوم والوجوب
بالاتفاق والجواب عن احتجاجه على الجزء الاول انه لا يكاد ان يعلم الاستعمال اللغوي لهذه الصيغة اصلا
لتغير وضعها العرفي من قبل زمان التابع الى الان فكلما يستعمل الصيغة لا يعلم انها استعمال لغوي
او عرفي واذا لم يعلم استعمالها اللغوي فلا يمكن الحكم بانها لاي معنى في اللغة باصالة الحقيقة في الاستعمال
واما في العرف وان استعملت في كلا المعنيين لكن الادلة المتقدمة تحقق كونها حقيقة في الوجوب واما
احتجاجه على الجزء الثاني فيحقق ما ادعيناه ايضا وحجة الخامس على الجزء الاول حجة الثالث والجواب الجواب
وعلى الجزء الثاني حجة السيد عليه ولا تشكره كما ان حجة السادس حجته على الجزء الاول وقد عرفت جوابه
واحتج السابع بان معرفة مفهومها اما بالعقل ولا مدخل له او بالنقل ومتواتره لم يوجد والا لم
يختلف فيه واحاده لا يفيد القطع وجوابه ان ما ذكرت من الحصر ممنوع لوجود قسم اخر وهو معرفتها
بالادلة الاستقرائية ومرجعها تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المراد منه عند
اطلاقه والتحقيق انه ان اردت معرفة مفهومها العرفي فنقول ان الادلة الاستقرائية بل الاحاد ايضا
لم يوجد والادلة الاستقرائية لم يتحقق وان اردت معرفة مفهومها العرفي فنقول ان الادلة الاستقرائية
بل الاحاد القريبة من التواتر دلت على انه للوجوب كما مر والثامن كالسادس في الحجة كما ان
التاسع كالثالث والعاشر كالثامن والجواب الجواب هذا ومما ذكرنا ظهر ان الحق كون الصيغة حقيقة
في الوجوب عرفا وشرعا والتوقف في حقيقتها اللغوية بمعنى انا لا ندري انها هل هي حقيقة في الوجوب
او الندب او مشترك بينهما لفظا او معنى واما عدم كونها حقيقة في غيرهما فثبت ايضا مما ذكرناه
في الدليل الرابع للمذهب الاول ولا يخفى ان بعد اثبات حقيقتها الشرعية لا فايدة في الفحص
والفحص عن اللغوية المسألة الثانية الامر الوارد عقيب التحريم او الكراهة او احتمالهما يستلزم رفعهما
بالاتفاق ووجهه ظ وانما الخلاف فيما هي حقيقة فيه عند فقد القرينة فذهب الاكثر الى انها للوجوب

وبعضهم الى الاباحة والاخر الى الندب والاخر الى انه اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي
كان كما قبل النهي واستقربه العضدي واستقر رايي والدي المحقق دام ظله العالي على انه حقيقة في
الوجوب لغة وفيما كان قبل النهي شرعا وان لم يعلق على زوال العلة فيكون مشتركا بين الثلثة
وتوقف امام الحرمين احتج القائل بانه للوجوب بان المقتضي له موجود وهو الادلة المتقدمة والمانع
مفقود لان ورودها بعد الحظر والكراهة لا يصلح لذلك ونفس اعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص
اقول لا بد في العلم بفقد المانع من النظر في ادلة الاقوال الاخر فان كانت مانعة من الوجوب فهي
المتبع والا فيجب ابقائه على ما يقتضيه ثم رد بعضهم هذا الدليل بمنع وجود المقتضي وقال الجل ادلة الوجوب
لا يتصور ههنا لانه فرع فهم الطلب من الصيغة وفرديتها لمفهوم الامر مع انها ليست كذلك ولا يخفى فساده
اذ لم يتحقق ما يخص هنا من الدلالة على الطلبية والفردية لمفهوم الامر وليس ما يمنع منهما نعم يمكن ان يناقش
في بعض الادلة السابقة بانها لا يثبت الوجوب ههنا لعدم دلالته عليه بنفسه لا لعدم كون الصيغة فردا
للامر وعدم دلالته على الطلب وقال البعض هو الثلثة الاولى فان المانع ان يمنع الذم والاحتجاج والشك
فيما نحن فيه ولكن يكفي باقي الادلة في الدلالة على الوجوب عرفا وان لم يدل عليه لغة واحتج القائل بانه
للاباحة بغلبته فيها في عرف الشارع بحيث يتبادر منه عند الاطلاق فيكون حقيقة فيها في عرفه فيقدم
على الوجوب وفيه اولا ان الغلبة ممنوعة وثانيا ان كلما يستفاد منه الاباحة فانما هو بالقراين الخارجية
وثالثا انه لا اشكال في ان بعد ثبوت ان الامر للوجوب لا بد في دلالته على غيره من قرينة وليس وروده
بعد التحريم او الكراهة قرينة على كونه للاباحة والا لم يستعمل في غيرها مع انه استعمل في الوجوب والندب
واحتج القائل بانها للندب على ما نقلوا عنه باستعمالها فيه في كلام الشارع كقوله تعالى فاذا تطهرن
فاتوهن من حيث امركم الله ولا يخفى انه يبعد ممن يعد نفسه من اهل العلم ان يستدل على
الندب بمجرد استعماله فيه اذ لو كان ذلك صالحا للتمسك به لكان استعماله في غير الندب احرى بذلك
لكونه اكثر ورودا واستعمالا فالظاهر ان القائل بالندب هو الذي ذهب الى ان الصيغة للندب مطلقا
ولوجود المقتضي وعدم المانع على رايه ذهب الى كونها للندب فيما نحن فيه ايضا وجوابه ظاهر وقد

والدي المحقق دام ظله العالي بان الشرع والعرف استعملا الامر للندب فيما نحن فيه ايضا بعد
التحريم او الكراهة في الثابت قبل النهي مع القرينة حتى حصل التبادر بسببه منه الى الفهم عند الاطلاق
فكانه انقلاب عن معناه الاصلي اليه لما مر من الاستعمال فيه فما من الامثلة الشرعية والعرفية فان جميع
الاوامر الشرعية الواردة بعد الحظر يفهم منها ثبوت الحكم كما كان قبل النهي واستعملت فيه كذلك وكذا الحال
في الاوامر العرفية والمتتبع لها ودع في ذلك من الشرعيات والعرفيات يجزم بذلك واما التبادر كونه
سابقا منه الى الفهم فبين بحيث لا يمكن انكاره اقول هذا الاستدلال صحيح لا شك فيه الا انه يشكل في
صور ثلثة احدها اذا استعمل الامر بعد الحظر او الكراهة في زمان الشارع بدون القرينة فان
حصول التبادر في زماننا خصوصا في غير الخبر مشكل جدا فيجب حمله على الوجوب استصحابا للحال
حتى يثبت التبادر والحاق المشكوك بالاغلب انما يكون اذا لم يعارضه يقين اخر وقد عارضه هنا يقين كونه
للوجوب قبله فيستصحب حتى يثبت خلافه ثانيها اذا استعمل الامر بعدهما ولم يكن للمامور به قبل النهي حكم
كما اذا قال الشارع قبل ايجاب الصلوة مثلا الصلوة عبادة كيفيتها هذا وهذا وهذا واخرها [illegible]
الى اخر هذا الشهر وبعده قادر فانه لم يكن قبل النهي للصلوة حكم لانها قبل الوضع لم يكن [illegible]
وليس للعدم حكم ونسبة حرمت ضده ثالثها اذا استعمل بعد النهي الذي لا ابتداء له بل كان
منهيا عنه قبل الامر دائما او بعد النهي الذي كان قبله ايضا نحو اما لها اذا اراد المولى نكاح
امرئة بعبده فقال له يحرم عليك مغازلتها حتى انكحها العبد فعقد بها فانه يصدق على قوله لا تغازلها
انه امر واقع بعد التحريم فان قلت التحريم الذي وقع الامر بعده هو قول المولى فيكون الثابت قبله
ايضا تحريما مع انه لا يمكن ان يكون الامر للتحريم وان قلت انه هو التحريم الثابت فليس قبله حكم اخر
بل التحريم ثابت دائما قبل النكاح وقد ظهر مما ذكر ان هذا الامر في اللغة كالامر المطلق على ما مر
واما في العرف والشرع فكلما حصل التبادر وتحقق قبل النهي حكم غير التحريم او الكراهة فالثابت قبل النهي
وفي غيره للوجوب هذا اما تكلمنا به على مذاق القوم واما على ما هو التحقيق عندي انه لو ثبت تبادر
غير الوجوب من الامر الواقع بعد الحظر او الكراهة يكون مجازا فيه ولو ثبت تبادر ما كان قبل النهي

فان كان وجوبا يكون استعماله فيه حقيقة والا مجازا ولو لم يثبت تبادر شيء فيكون مستعملا فيما
هو حقيقة فيه اعني الوجوب وتفصيل هذا الاجمال وتوضيح هذا المقال يستدعي تمهيد مقدمة هي ان
كل معنى يفهم من اللفظ اما لاجل انه حقيقة فيه او لقرينة حالية او مقالية دالة على ان المراد منه ذلك
والمراد بالفهم لاجل الحقيقة ان يكون اللفظ بحيث اذا خلي ونفسه وقطع النظر عن جميع الامور الخارجية
يفهم منه ذلك المعنى والمراد بالقرينة شيء اذا انضم مع اللفظ يستفاد منه معنى لا يستفاد منه بدونه
ففي الاول يكون اللفظ حقيقة فيه واما في الثاني فان كان المتبادر من اللفظ بدون هذه القرينة
معنى اخر يكون مجازا فيما استعمل فيه وان تبادر هذا المعنى ايضا يكون حقيقة وان لم يعلم معنى
اخر لذلك اللفظ وكان هو اول الاستعمال فالاصل فيه الحقيقة ايضا على ما مر واذا عرفت ذلك
فنقول بعد ثبوت ان المتبادر من الامر المطلق الوجوب لا شك في ان الامر الوارد بعد الحظر
لا يفهم منه غير الوجوب لاجل انه حقيقة فيه اذ لو قطع النظر عن وروده بعده لا يفهم منه الا
الوجوب وذلك الورود امر خارجي لا دخل له في حقيقة اللفظ والا لم يستعمل بدونه ولا شك في
ان اللفظ في الامر الواقع بعد الحظر ليس صيغة الامر مع وروده بعده بل هو خال عنه وهو حالة
خارجة عن حقيقتها فلو استفيد من الامر مع هذه الحالة معنى غير الوجوب يكون لاجل هذه الحالة فيكون
ذلك قرينة على انه لغير الوجوب وبعد ثبوت انه بدون هذه القرينة يكون حقيقة في الوجوب
يكون معها مجازا فيما استعمل فيه ان كان غير الوجوب لا يرتفع انه لو ورد الامر قبل حظر الامر بان
نقول لا تفعل هذا انه بانقائه استعمل في الندب مجازا وما الفرق بين وروده بعد الحظر اذا كان
قرينة على الاستعمال انه بغير الوجوب ووروده قبل حظر لم يرنا فلو ثبت ان المتبادر من هذه الحالة غير
الوجوب فقط يكون قرينة لاستعمال الامر في معناه المجازي ولكن ثبت مما نقلته عن والدي المحقق
دام ظله العالي ان المتبادر من الامر في هذه الحالة في اواخر عصر الائمة وبعدها هو الحكم الثابت
قبل النهي فيكون المراد منه في استعمال هذه الازمنة هو ذلك الحكم فان كان ذلك الحكم هو الوجوب
يكون الاستعمال حقيقيا والا فيكون مجازا فيما لم يكن لما قبل النهي حكم او كان ولكن لم يكن استعماله

الامر فيه يكون المراد منه معناه الحقيقي وقد ظهر بذلك ان ما فعله القوم حيث عنونوا هذه
المسئلة بانهم اختلفوا في حقيقة الامر الواقع بعد الحظر او الكراهة ليس بصحيح بل الصحيح ان يعنون
بان ورود الامر بعد الحظر هل هي حالة يفهم منها غير الوجوب حتى يكون قرينة عليه ويكون استعمال
الامر فيه مجازا او لا حتى يكون المراد من الامر ما هو حقيقة فيه مطلقا اعني الوجوب

المسئلة الثالثة

اختلفوا في دلالة صيغة الامر بمجردها على الوحدة او التكرار فقيل لها وقيل له وقيل لهما حتى
يكون مشتركا لفظيا وقيل بالتوقف والمحققون على انه للطلب للماهية المطلقة لغة وعرفا وهو المختار
لنا على الاول العلم الضروري الحاصل من التتبع والتفحص فان علمنا بكون الاسد للحيوان المفترس
والضرب للحدث المخصوص ليس باكثر من علمنا بان الواضع لم يضع هذا اللفظ بازاء عدد اصلا
ولنا ايضا تصريح اللغويين بان الفعل دال على الفاعل والحدث فقط ولم ينقل احد منهم بانه
دال على عدد اصلا ولنا على الثاني تبادر ادعاء التبادر انه لو قال المولى لعبده اضرب زيدا
فضربه بعد مدة وقال ضربته بعد ... يكون ممتثلا تابعا مطيعا ولا يخفى ان قوله ضربته
لا يدل الا على الماهية المطلقة فلو كان المامور به شيئا زائدا عليها لا يوصف حقيقة الفعل الثابت دوم
منه والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة امر خارجي فيجب ان يحصل الامتثال بالحقيقة مع انهما
حصل لا بتقييد احدهما دون الاخر خصوصا وثانيا ان الخصم يسلم ان المرة والتكرار خارجان
عن حقيقة الفعل ولكن لا يقول بانهما مدلولان حقيقيان بل يقول ان الطلب يدل عليه والتوضيح
ان الصيغة متضمنة لامرين الطلب للفعل والمرة او التكرار يمكن ان يكون مدلولا للفعل حتى
يكون مفهوما من طلب الفعل لكون الفعل مقتضيا لاحدهما وان يكون مدلولا للطلب بمعنى
ان الفعل في نفسه لا يقتضي شيئا منهما وهما خارجان عن حقيقته ولكن الطلب يدل على احدهما
وان لا يكون مدلولا لشيء منهما بل يدل عليه طلب الفعل الحاصل من هذه الصيغة وهذا الدليل
وان يدفع الاحتمال الاول ولكن لا يدفع الاخيرين وثانيا ان التبادر لا يثبت الا الحقيقة العرفية
فيها انا قاطعون بان المرة والتكرار من صفات الفعل كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا

هيئة
العبد لا الامتثال بمجرد ايقاع الماهية
وقد استدل على كونها للهيئة
في اللغة والعرف بوجوه اقوى
منها ان مدلول الطلب ...

اوكثيرا ومكررا وغير مكرر فيقيد بصفاته المتوحدة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة
لا دلالة له على خصوصية شيء منها وفيه ان هذا يفيد لو كان المتصف بالصفات المذكورة
هو الصيغة وليس كذلك بل المتصف هو الفعل الذي هو مبدء الاشتقاق ونحن نقول بانه لا دلالة
له على خصوصية شيء منها ومنها ان المامور به بالامر يقيد تارة بالمرة واخرى بالتكرار من غير
تناقض ولا تكرار ولو كان احدهما داخلا في الموضوع له لزم من تقييده بالتكرار او بالاخرى
التناقض وفيه ان التقييد بالمدلول يمكن ان يكون لدفع الاحتمال والتوضيح والتاكيد كما
في افعل وجوبا وكون التاسيس اظهر من التاكيد لا يصلح لاثبات الحقائق وكذا التقييد بنقيضه
يمكن ان يكون قرينة لاستعماله في غير ما وضع له كما في قولك افعل ندبا واقتضاء ذلك حمل
اللفظ على خلاف الظاهر والتجوز وارد على القول بكونه للماهية ايضا اذ الماهية اعم من المكرر ومنها
ان الامر ورد تارة مع المرة واخرى مع التكرار فيكون حقيقة للقدر المشترك بينهما والا فان
كان حقيقة في كل منهما يلزم الاشتراك وان كان حقيقة في احدهما يلزم المجاز وكل منهما خلاف
الاصل وفيه ان الخصم يختار الثاني ويقول انه لو كان للماهية لزم ان يكون كلا الاستعمالين
تجوزا وكلما كان التجوز اقل كان اولى ومنها انه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها اذ ليس في اللفظ
ما يشعر بتخصيص بوقت دون وقت فلا يكون حمله على بعض الاوقات اولى من حمله على البعض
الاخر فيجب حمله على جميع الاوقات واذا كان كذلك فيلزم التكليف بما لا يطاق وفيه اولا انه
لامر وان عم لكن الاجماع القطعي … لما كان على بطلان التكليف بما لا يطاق خصصه بما يطاق
ويقدر وثانيا ان القائل بافادته التكرار يقول انه يفيد وجوب الاتيان بجميع الافراد
الممكنة لا الايقاع بجميع الافراد المتصورة وثالثا انه لا خلاف في وجوب بعض الواجبات على
سبيل التكرار كما استدل به القائل بالماهية على مطلبه على ما مر في الدليل السابق ومع ذلك
لا يلزم التكليف بما لا يطاق ورابعا ان هذا وارد على القول بالماهية ومنها انه لو افاد
التكرار لكان كل تكليف يرد بعده ولا يجتمع معه ناسخا له وفيه ان للافعال صورا مختلفة

ابطل القول بالتكرار وكونه لا يثبت حكم

فبعضها

فبعضها ما يعم جميع الاوقات كما اذا قال صلوا على القول بافادته التكرار وبعضها ما وجب في وقت
معين وتكراره انما هو بتكرر اوقاته كما اذا قال صلوا صلاة الظهر فانه لا ينافي قوله صلوا صلاة
الصبح كما لا يخفى واكثر الاوامر الواردة في العبادات من قبيل الثاني وان كان بعضها من قبيل
الاول فما يمكن اجتماعه مع غيره كوجوب الايمان بالله ورسوله فالخصم يسلم كون الامر الوارد عقيب الاخر
ناسخا ولكنه يحتج بقوله ان نسخ امر لامر اخر يتوقف على كون الامر الاول شاملا لجميع الاوقات والثاني
منافيا لغيره يمكن الاجتماع معه في الخارج ولم يرد من الشارع امران جامعان لهذه الشرايط واحتج
القائل بالمرة بان المولى اذا امر عبده بدخول الدار عد ممتثلا ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا والجواب
بعد المعارضة بامره اياه بحفظ الدابة ان حصول الامتثال لحصول الماهية في ضمن المرة واحتج
القائل بالتكرار بوجوه الاول انه لو لم يكن له لما تكرر الصوم والصلوة وغيرهما وقد تكررت قطعا والجواب بعد
المعارضة بالحج ان فهم التكرار انما هو من خارج كسنة او اجماع او تعليقه على موجب تكرره والثاني
ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر بجامع دلالتهما على الطلب وجوابه اولا انه قياس في اللغة
وهو باطل وثانيا ان الفارق قائم فان النهي يقتضي منع المكلف من ادخال الماهية في الوجود وهو
انما يتحقق اذا امتنع من ادخال كل فرد من افرادها في الوجود اذ مع ادخال فرد يكون قد ادخل تلك
الماهية فيه لاشتمال ذلك الفرد عليها وهو مناف لمقتضى النهي بخلاف الامر فان الظاهر منه ادخال
الماهية في الوجود وهو يتحقق في الاتيان بفرد منها وثالثا ان النهي عند كثير من المحققين منهم المرتضى
كالامر في عدم التكرار فلم لا يلحق الاصل بقياسكم والثالث انه ثبت في اللغة ان لا فرق بين الامر
والنهي الا في كون المطلوب في احدهما الترك وفي الاخر الفعل والنهي يفيد التكرار فيلزم
ان يكون الامر ايضا كذلك وجوابه ان ثبوت ما ذكرتم ممنوع والرابع انه لو لم يتكرر مقتضى الامر
لم يرد النسخ بوجهين احدهما ان ورود النسخ بعد الامر انما هو الرافع للحكم الثابت بالامر فاذا لم
يكن للتكرار كان منتهيا بنفسه فلا يحتاج الى النسخ لكن النسخ كثيرا ما يرد بعد الامر وثانيهما ان
وروده بعد المرة يوهم الندامة وهو محال عن الشارع واجيب عنه بانه اذا ورد النسخ عليه كان

وروده قرينة للتكرار فافادته التكرار في صورة وورود النسخ انما هو لقرينة النسخ لا لنفسه فلا
يلزم منه كون الامر للتكرار وفيه نظر اذ لو كان النسخ قرينة للتكرار لما وجد بدونه مع انه وجد
في قصة ابراهيم وذبح ولده فالصواب ان يقال ان عدم ورود النسخ لو لم يتكرر الامر ممنوع وما
ذكره من الوجهين مردود اما الاول فلانا لا نسلم ان النسخ انما هو للحكم الثابت ولكن ذلك لا
يتوقف على كون الامر للتكرار لامكان ان يكون للماهية او المرة ويستعمل في التكرار كما وقع او كان
المراد منه المرة ولكن ورد النسخ قبل الفعل كما في قصة ابراهيم نعم لا يجوز ورود النسخ
بعد الفعل ولم يثبت جواز النسخ على جميع الاوامر واما الثاني فلانا نعارضه بالقصد المذكور
ايضا ولان ذلك التوهم انما يكون اذا ورد النسخ بعد الفعل في المرة واما اذا ورد قبله او فيما اذا
استعمل الامر في التكرار فلا بل هو كما اذا كان مقتضاه التكرار الخامس ان الامر بالشيء يستلزم النهي
عن جميع اضداده والنهي يقتضي دوام المنع فيلزم التكرار في المامور به لان تكرار اللازم يقتضي
تكرار الملزوم وجوابه منع كون النهي الذي في ضمن الامر مانعا عن النهي عنه دائما بل يتفرع على
الامر الذي هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا الامر بحركة
في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما والحجج المتوقفون والقائلون بالاشتراك مثل
ما مر في المسئلة الاولى وجوابه مثل جوابه كما مر المسئلة الرابعة الخلاف في ان الامر المعلق على
ما ثبت عليته او كليته يتكرر بتكرره لاستحالة تخلف المعلول عن العلة وتناول العام جميع افراده
ولكن وقع الخلاف في المعلق على شرط او صفة لم يثبت عليته والكلية على ثلاثة اقوال الاول وهو الحق
انه لا يتكرر بتكررهما مطلقا والثاني انه يتكرر وكذلك الثالث انه يتكرر عقلا لا وضعا لنا على عدم تكرره
بتكررها وضعا انه لم يوضع ادوات الشرط والصفة في اللغة للتكرار ولم يدعه احد وهو ظ
وايضا قد ثبت ان الامر ليس الا الايجاب بهيئة المط بدون تقييد بوحدة او تكرار والمطلوب الحكم
فقط والحكم مع الشرط او الصفة ولا فرق بينهما الا ان المط في الاول هو نفس الحكم وفي الثاني الحكم
في ضمن هذا الشرط او الصفة ولنا على عدم التكرر في الشرع والعرف ان مخالفتهما اللغة في المعنى يتوقف على

استعمال

استعمال اللفظ في المعنى المخالف بحيث يغلب على استعماله فيما استعمل فيه اللغة حتى يحصل التبادر في
الامر فيما نحن فيه كذلك لان الامر المعلق عليهما قد يستعمل فيهما في الوحدة والتكرار معا ولم يغلب
احدهما على الاخر الا فيما ثبت عليته او كليته وهو غير المتنازع فيه وحصول التبادر يتوقف على ثبوت
العلية وكلما يتبادر منه التكرار فانما هو لثبوت العلية من الخارج وقد يغفل عنه الذهن ويتوهم انه
لمجرد التعليق وليس كذلك وايضا لما ثبت انه في اللغة لطلب الماهية فيستصحب حكمه حتى يثبت خلافه
القائل بالتكرر مطلقا بوجهين احدهما انه قد ثبت تكرر الاوامر الشرعية المعلقة بتكرر ما علق به
بدل على ان فهم التكرار من نفس التعليق ومن العلية والجواب انه لو كان الامر كذلك لفهم من جميع
التعليقات وليس الامر كذلك ولا ايراد بان عدم فهم التكرار فيها بالقرينة مشترك وثانيهما ان
الحكم لو تكرر بتكرر العلة فيتكرر بتكرر الشرط بالطريق الاولى لان الشرط اقوى من العلة لانتفاء
الحكم بانتفائه بخلاف العلة لجواز ان يخلفها علة اخرى واجاب عنه والدي المحقق دام ظله العالي
بان تكرر شيء بتكرر اخر لا يترتب على اقتضاء عدمه لعدمه بل على اقتضاء وجوده لوجوده
المفصل على عدم افادته التكرر وضعا انما يمكن تمسكه بما تمسك به عليه وهو عين المدعي وعلى افادته عقلا
اما على افادة التعليق الشرطي العلية فبان بعض حروف الشرط كان في التعليل وجوابه ان هذا الظهور ممنوع ولذا
لا يفهم التعليل منها كثيرا واما القول بان عدم الفهم بالقرينة مشترك واما على افادة التعليق الوصفي لها فبوجوه
ثلاثة الاول شهادة العرف وجوابه انها ممنوعة نعم قد يتوهم لوجود القرائن الخارجية عليها لا لنفس التعليق
والثاني ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يشعر بعليته ذلك الوصف وجوابه اولا منع الاشعار
وثانيا النقض بالمعلق على الوصف لغير المناسب كاعتق الطويل من عبيدي وثالثا ان الاشعار
لاجل المناسبة لا لنفس التعليق فلا يفيد والثالث انه لو لم يفد العلية لزم كون ذكر العلة عبثا
وجوابه انا نقول ان المط هو ايجاب الحكم مع الصفة ولكن بدون قيد التكرار فلو لم يذكر الصفة لما
من اين يعلم ان المطلوب ماهيته هو الحكم منها وهو ظ المسئلة الخامسة قد وقع الخلاف في دلالة
الامر على الفور والتراخي فذهب المحققون الى انه لطلب مطلق الفعل من غير دلالة على فور او تراخ وقيل

يفيد الفور والميل وذهب كل من قال بالتكرار وذهب الجبائيان والبصري وبعض الاشاعرة الى انه يفيد
التراخي وقيل مشترك بينهما وذهب السيد الى انه مشترك بينهما لغة ويفيد الفور شرعا وقال بعض متأخري
اصحابنا الى انه لطلب مطلق الفعل لا انه يدل على الفور لا انه حقيقة فيه شرعا وقال بعض متأخري اصحابنا
الى انه لطلب القيام بالادلة الخارجية على وجوب التعجيل بعد الامر المجرد والحق هو الاول لنا
على افادته لمطلق الفعل لغة ما ذكرناه في التكرار بعينه وعلى افادته له عرفا وشرعا بعده الاستصحاب
انه لو لم يقم القرينة على فور او تراخ وفعل المامور المامور به بعد تأخير وتراخ يعد في العرف ممتثلا كما
لو فعله فورا ولو كان لاحدهما لم يعد ممتثلا فيهما والاشتراك خلاف الاصل احتج بالفور بوجوه الاول
ان السيد لو قال لعبده اسقني فاخر عد عاصيا والجواب ان ذلك انما فهم بالقرينة على انه لا يثبت الا
العرفية الثاني انه لو قال له قم ثم قال له اضطجع الى المساء سبق الى الفهم تغير الامر الاول الى الثاني دون
ارادة الجمع مع التراخي والجواب ان القرينة الحالية قائمة على ان المراد بالقيام القيام في هذا الوقت
ولذا لا يفهم التغير اذا قال اضرب زيدا ثم قال له نم الى المساء في هذا اليوم الثالث ان النهي يفيد الفور فكذا
الامر وايضا الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه وهو يفيد الفور فكذا الامر وقد تقدم وجوابهما
الرابع ان كل خبر وانشاء غير الامر يقصد منه الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب والجواب
اولا ان الالحاق بالاغلب ليس من طرق اثبات اللغة وثانيا ان الزمان الحاضر الذي يدل عليه
المقيس عليه هو الآن الحاضر الذي لا ينقسم ولا يمكن توجه الامر اليه لان الحاصل لا يطلب فلا بد ان
يوجه الى الاستقبال والمراد به اما مطلقه او اقرب زمان منه الى الحال والثاني ليس دليل على تعيين
فلا يتعين على ان من الخبر ما يقصد منه زمان بعيد عن الحال من الماضي او الاستقبال الخامس
ان التاخير لو جاز لم يكن له غاية مبهمة للزوم التكليف بالمحال انه يجب على المكلف ان لا يؤخر الفعل
عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التاخير عنه ولا معينة لعدم اشعار به في الامر
ولو استفيدت من الخارج خرج عن محل النزاع فيلزم جوازه دائما فيخرج الواجب عن كونه واجبا
عنه اولا بالنقض بالنذر المطلق وقضاء الواجب وما الوسع فيه بجواز التاخير وثانيا بالحل وقد ذكر فيه

القائل م

المحاكم

وجهين احدهما ان جواز التاخير الى غاية معينة وهو اخر زمن الامكان بظن المكلف بل
لشكه فكل زمان لم يظن فيه عدم الامكان بعد ذلك يجوز له التاخير وكل وقت ظن فيه
يضيق عليه وهذا الوقت غير مجهول للمكلف حتى يلزم التكليف بالمحال لانه يتمكن في كل وقت انه تميز انه
هل حصل له الظن بانه لا يعيش بعد ذلك الزمان او فيه او لا ان لو كان في ذمة المكلف صلاة قضاء او نذر
مطلق او مثلهما قضاء رمضان وشك في عيشه بعد ذلك او ظن او قطع بعدم عيشه بعده ثم برئ
من المرض وظن بعيشه مدة لم يصح قضاؤه ولا فعله للمنذور ولم يخرج من العهدة لانه قد وقع في غير وقته
ولا قضاء لهما وهذا خلاف الاجماع وثانيا ان ما اورده المستدل من انه يكون التكليف بعدم التاخير
تكليفا بالمحال باق بحاله ايضا اذ يمتنع للمكلف العلم باخر زمن الامكان بعينه قبل تحققه اذ كلما احتمل بعدم
الامكان في وقت يحتمل امكانه بعده او عدم امكانه قبله بيوم او يومين او ساعة او ساعتين وكل جزء
يثبت به من اجزاء الزمان يجري فيه ذلك الى ان ينتهي الى الفور وهو خلاف الفرض ويجيء به ما هو
التكليف بالمحال ثانيهما انه جاز التاخير الى غاية مبهمة وهي اخر زمن الامكان في الواقع والتاخير اليها
انما يقتضي التكليف بالمحال لو كان التاخير عنها واجبا بتعريف الوقت الذي يفوت فيه واما اذا كان
جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال ويرد عليه ان هذا انما يصح لو كان مراد
المستدل بالتكليف بالمحال التكليف بالتاخير ولكن ليس مراده ذلك بل مراده هو التكليف بما هو في
هذه الغاية واذا كانت مبهمة يلزم التكليف بما لا يعلم هو تكليف بالمحال والجواب عليه بانه التزم
الفور بالفعل التحصيل من الفورية اخر زمان التاخير مستمرا ولجواز ان لا يمكن الفعل في زمن الاشتغال
بالمبادرة وفيه اولا انه ليس يلزم ان لا يتحقق واجب موسع اصلا لانه من اخر الحال ولو فيه والاصح
تاخيره عنه اذ يجوز زمن شرط لعدم العلم بعدمه وهو غير ممكن وثانيا انه يلزم التناقض لوضوح ان
التناقض التاخير المحال المحرم وثالثا انه لا يكون وجوب الفورية مدلولا للامر الذي هو المتنازع فيه بل يكون معلولا
للقائل المطلق الفعل فهاهنا وثلاث الامر والغاية المبهمة ورابعا ان جواز التاخير لا الى غاية معينة معلومة
في الامور ودليل شيء اخر وهو كون المكلف على حال يكون الغالب بقاؤه بعده ايضا فان الاحكام مبنية

ان في ... يستلزم انه على
ذلك بكون القضاء والنذر
المطلق والمامور به واجبا
موسعا وقته من حين فوات
الواجب او انعقاد النذر الى
الى اخر زمن الامكان بظن المكلف
ولا يكون بعده وقتا له ولو ان ذلك
يجوز له تأخيره عنه وهذا لا يسلم
م م

ويمكن ان يقال في الجواب ان المكلف به
انما هو عدم التاخير من وقت التحقق
وعدم التاخير على المكلف بما يحرم
ولا يلزم منه التكليف بالمحال لان عدم
العمل وان لم يكن معلوما نعم لا
ان بعضها معلوم والتكليف بالمحال انما
يلزم لو كان جميع اوقات المكلف به
مجهولا واما لو كان بعضها معلوما فلا
لامكان الامتثال في ذلك البعض
غاية الامر ان ذلك البعض المعلوم هو
ما يظن حياته فيه م م م

على الغالب العادة فان كان ظنه على مجرى العادة لسلامته بعده يجوز تأخيره وان كان على خلاف الغالب
الغالب وتوقع بعده لا يجوز العلم بالغاية اللغوية فالصحيح ان يقرر الجواب بوجه اخر بحيث لا يرد ما ذكر
الاول وبيانه يتوقف على مقدمة هي ان التكليف الذي كان له تعلق بالزمان على ضربين لان التكليف
اما يكون بحيث لا يمكن المكلف العلم باستطاعته الا قبل تحققها ولا حين تحققها او يكون بحيث
يمكن العلم بها حال تحققها وان لم يكن قبله والاول تكليف بالحج ونحوه والثاني على ضربين لان
على الحالة اما ان تكون بابتداء التكليف وانتهائه فالاول كما اذا قيل اذا جاء زيد فاكرمه ويجوز
بحيث قبل تحقق الحالة التي يكلف فاعل الشيء وبعد تحققها لا يكون به والثاني على ضربين لان التكليف
اما يكون بحيث يجب امتثال الحكم المامور به اول تلك الحالة ولا يجب امتثاله في زمان متخلل بين حدين
وتلك الحالة والاول تكليف بالحج لاشتراطه بالعلم بالحالة قبل تحققها واما الثاني فلو كلف بما لا يعلم
قبل العلم بالحالة لا يجب امتثاله المكلف به بعد مضي الحالة لاجل تحقق تلك الحالة اولا وكان ايقاعه
او وقت حصول ... او وقت تحقق الحالة او فيما بينهما فيكون الامتثال له فاذا امكن له ايقاعه فيه
بالعلم بالحالة فانه لو امر المولى عبده بشيء وقال له يجب عليك اتمامه حتى اعود من هذا السفر كان وقت
المعاودة مجهولا فهل لا يمكن له اتمامه في ابتداء سفره ولو لم يتم شيئا منه فهل له يمكنه اتمامه
يكون اتمامه في زمن المعاودة بان يتصل باخره وما المانع من احد هذه الامور في الكلام
هل يجب الامتثال على المكلف في الان المتصل بوقت صدوره لاحتمال عدم امكانه بعده
ما هو من انه يترتب على حال المكلف وبقي هنا شيء اخر وهو توهم ان عدم التاخير من الغاية في هذا
لو كان مكلفا به يلزم التكليف بما لا يطاق لعدم العلم بالغاية وما ذكر من ان يقال انه لو كان معلوما عدم التاخير
مكلف به في هذه الغاية بمعنى انه مع العلم بالغاية لزم التكليف يجب الامتثال فيها وهو كلام لا يمكن
يمكن الامتثال بعدم التاخير فيها ولو كانت معينة ايضا لان المكلف اما فعل الفعل قبلها او لم يفعل
فان كان فعله فلا يبقى شيء يمتثل في الغاية وما التكليف عليه منها حتى يكون طرف المراد ان لم يفعل
فلا يمكن له الامتثال فيها اذ عدم التاخير يقتضي عدم تحقق الغاية وهذا ظاهر وان قلت ان ترك الفا

عن الغاية مامور به في الزمان المقدم عليها حتى يكون ظرف التكليف هو الزمان المتقدم فهو مسلم ولكن
التكليف بترك التاخير هو عين التكليف بالفعل قبلها او اتيانه على فوره واذ ثبت ان التكليف بالفعل
قبلها لا يحتاج الى معرفة الغاية فلا يمتنع التكليف به فكذلك التكليف بترك التاخير هذا والتحقيق ان
التاخير ليس مطلقا باطلا بل هو لازم المكلف به وهو وجوب الفعل قبل الغاية واذا عرفت ذلك فنقول في
نفي الحال ان جواز التاخير الى غاية مبهمة وهو ظن انه مع الامكان في الواقع ويكون المحل خبرا من قبيل
القسم الاخير كما مر وعليه يرتب المبادرة **الثامن** قوله تعم ما منعك ان تسجد اذ امرتك ذم ابليس على ترك المبادرة
ولو لم يقتض الفور لم يتوجه الذم وجوابه انه يمكن ان يكون الفورية مستفادة من القرينة **التاسع** قوله تعم
فاستبقوا الخيرات وفعل المامور به منها فيجب الاستباق اليه وقوله سارعوا الى مغفرة من ربكم و
المراد سببها اجماعا ولعل المراد سببا خاصا كالتوبة لبطلان الترجيح بلا مرجح فالمراد فعل المامور به مطلقا
فيجب المسارعة اليه ولا يتحقق المسارعة والاستباق الا بايقاعه فورا واجيب عنه بان ذلك محمول على افضلية
المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران في
الموسع دون المضيق والحاصل ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي يجوز تاخيره فيه
عند التبعي مسارعة ولا استباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا كان مفاد الصيغة فيهما منافيا
لما يقتضيه المادة واورد عليه بوجهين **احدها** ان الاتيان اما هو وقت مضيق او هو وقت موسع او مطلق
والاول يفيد المامور به حينئذ وجوب الشروع فيها اول الوقت بحيث لو اخره عنه بعض وقته يترتب عليه
الاثم وصار قضاء والثاني يفيد جواز التاخير عن اول وقته ولكن لو اخره عن مجموع الوقت يترتب
عليه الاثم ويصير قضاء بل اذ اتى به في اي وقت كان يكون اداء صحيحا وهذا وان كان مضيقا الا انه
ليس فوريا فيتصور فيه الاستباق والمسارعة لانهما انما لا يتصوران في الوقت المضيق فما ذكره المجيب في
على اشتباه الموقت بغيره واجاب عنه والدي المحقق دام ظله العالي بان الامر لو دل وضعا او شرعا
على الفور لدل على عدم صحة الفعل بترك الفورية لان مدلوله حينئذ هو الاتيان بالفعل في اول اوقات الامكان
ولا يتصور فرق بينه وبين ما اذا قيل يجب عليك فعل كذا في هذه الساعة وحاصله ان الامر لو كان للفور

والثالث هو ما يجوز فيه تعدد الفور
بمعنى انه لو لم يبادر يترتب عليه
الاثم الا انه لا يصير قضاء ؟؟

يصير من قبيل الاول فلا يتصور فيه المسارعة والاستباق لا من قبيل الثالث ثانيها انه لعل امكان تحقق
المامور به بعد فوت وقت الفور كاف في الامر بالمسارعة والاستباق وان لم يصح فعله بعده شرعا
والحاصل ان المسارعة وان لم يكن لا فيها امكن تحقق الفعل المتنازع فيه بالتراخي والمهلة لكن الامكان
الذاتي كاف في صحة هذا الاطلاق الا ترى ان الحاج لو تضيق عليه الوصول فاجتهد بجهده في وصل الى الموقف
يوم عرفة حين الزوال بعد ان تكابد مشقة شديدة او بعد الزوال بحيث لم يفته الوقوف وكان بحيث لو لم
يصل في الوقت الذي وصل فيه فاته الموقف في تلك السنة يصح ان يقال انه سارع الى ادراك الحج في تلك
السنة مع انه لا يحصل بعد ذلك الوقت الموقف الشرعي وانما يمكن الموقف امكانا ويمكن ان يجاب عنه بان
الامكان العقلي في تحقق الفعل بالتراخي يصحح اطلاق المسارعة عليه عقلا واما كونه مصححا للامر بالمسارعة شرعا
اذا لم يمكن تحقق الفعل بالتراخي في الشرع فممنوع فانه اذا كان وقته في الشرع معينا فكيف يصح الامر بالمسارعة
به فيه واما المثال الذي ذكره ففيه انه لا نسلم انه يصح ان يقال سارع الى ادراك الحج بل يصح ان يقال سارع
في طي المسافة وقطع الطريق ولو سلم فهو في الاول ايضا فباعتبار الثاني هذا اقول يمكن ان يورد على هذا
الجواب بان المراد من المسارعة والاستباق معنيهما الحقيقيين ومن الامر معناه المجازي ويمكن ان يعكس الامر
بان يراد من الامر الوجوب ومن المسارعة والاستباق ما يلزمهما حتى يكون من باب ذكر الملزوم وارادة اللازم فان
كلا من المسارعة والاستباق يستلزم اهتماما بشانه مما يسرع ويسبق اليه وشوقا اليه بحيث لا يكون في نظر
الفاعل سوى الوصول اليه ولا يجتهد الا في النيل اليه فيكون المراد بالامر في الايتين انه يجب عليكم ان تكونوا
في فعل الخيرات والاتيان بالاسباب المغفرة كجماعة يستبقون الى شيء او كمن يسارع الى شيء وليس المجازي
اولى من الاخر ويمكن ان يجاب عنه بان حمل الامر على معناه المجازي اولى اذ لا يلزم منه الا التجوز واما
اذا حمل كلا من المسارعة والاستباق على المعنى المجازي فيلزم التجوز مع التخصيص بنحو الخيرات واسباب
المغفرة بغير المندوب ومع مجاز لو ارادوا من الامر في الاستعمال الواحد معناه الحقيقي
والمجازي وثالثها واما القائل بانه يفيد التراخي فان اراد ان مراده انه يفيد جوازه لا وجوبه لا نسلم انه يحتج
على الظاهرية يكون الفرق بينه وبين المختار انه يكون جواز التاخير على قول القائل بكون الامر

ويرد على الدليل ايضا ان المدعى اقتضاء الامر للفورية بنفسه وغاية ما ثبت من ذلك وجوب الفور لامر خارجي وهو غير محل النزاع فهو

دون المختار ويستدلوا عليه بان الامر المطلق لا توقيت له ولو اراد وقتا معينا لبينه فاذا فقد البيان
علمنا ان الاوقات متساوية في ايقاعه والجواب ان ذلك لا يدل على جواز التاخير حين الامر بل ثبت
بالبرهان ونحن ايضا نقول به واستدل القائل بالاشتراك بما استدل به القائل بالاشتراك بين الوجوب و
التكرار والجواب الجواب احتج السيد على الجزء الاول بما احتج به القائل بالاشتراك مطلقا وجوابه قد ظهر
وعلى الجزء الثاني بحمل الصحابة والتابعين كل ما ورد في الكتاب والسنة على الفور حيث قال في بحث ان
الامر للوجوب ونحن وان ذهبنا الى ان هذه اللفظة مشتركة في اللغة بين الندب والايجاب فنحن نذهب
الى ان العرف الشرعي المتفق المستمر قد اوجب ان يحمل مطلق هذه اللفظة اذا وردت عن الله تعالى
وعن رسوله صلى الله عليه وسلم على الوجوب دون الندب وعلى الفور دون التراخي وعلى الاجزاء واحتج عليه بان
الصحابة والتابعين وتابعي التابعين حملوا كل امر ورد في الكتاب والسنة مجردا على الفور والوجوب
والاجزاء ولم ينكر احد ذلك فهذا اذا احتج واحد بامر عليه لم ينكر خصمه بل يسلم منه ذلك ثم قال واما
اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه وقد مر غير مرة ان اجماعهم حجة ورد
اولا ان ما ذكره ممنوع لتفرده بنقل الحمل وفي حجية الاجماع المنقول نظر كما تقدم وثانيا ان الظاهر ان
مراده من حمل الصحابة والتابعين كل امر على الفور انه يمتثلونه فورا الا انهم يصرحون بكونه للفور اذ لم
يكن حاجة في عصرهم الى المسائل الاصولية ولم يبحث عنها اصلا وانهم استبعدوا غاية الاستبعاد تصريح
جميعهم بذلك واما تصريح بعضهم فلا ينهض حجة وعلى هذا نقول امتثالهم الاوامر فورا لا يدل على
كونه مدلول الامر ونحن ايضا نقول بجواز الفور بل بافضليتها نعم لو نهض ذلك حجة علينا لو قلنا
بعدم جوازها وما ذكره من انه اذا احتج واحد لم ينكر ففيه انه لا يثبت الاحتجاج وعلى فرض ثبوته لم
واحد وقبول واحد ليس بحجة احتج بعض المتاخرين على الجزء الاول بادلة القائلين بانه للتكرار
وهو حق نقول به وعلى الثاني ببعض ادلة القائلين بالفور وقد عرفت جوابها على انه يرد عليه ما اورد
عليه والدي المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين وهو ان الدال على الفور ان كان هو النقل
لثبت به الحقيقة لان تحقق الوضع الشرعي اما بتصريح الشارع او بنصب قرينة متصلة او منفصلة والنقل

بلغ

نجيا فلا اقل من ان يكون قرينة منفصلة وان كان هو العقل فان لم يعلم منه ان الفوت مقصود الشارع
فلا يفيد وان علم منه فثبت منه ايضا الوضع الشرعي لانه ايضا من القراين المنضمة به المسئلة السادسة
اختلفوا في ان الامر بفعل في وقت معين هل يقتضي فعله فيما بعد ذلك الوقت ان لم يفعل فيه ام لا او المحقق انه لا يقتضيه بنفسه
اداء ولا قضاء فلو ثبت قضاؤه فبامر جديد واليه ذهب الاكثر وبعضهم الى انه يقتضيه ومحل
النزاع انما هو في ان مقتضى صيغة الامر هل هو ذلك ام لا فاذا قامت القرينة على ان الغرض
لم يتعلق بخصوص الوقت فيدل على اقتضاء فعله بعده لكن لا من صيغة الامر بل من الخارج
فكان خارجا عن النزاع وهكذا اذا قامت القرينة على ان الغرض يتعلق بالوقت المعين الذي
كان مامورا به فيه فانه لا يدل على القضاء اصلا بالاتفاق لنا وجوه الاول ان الامر بالفعل
مطلق له افراد كايقاعه في هذا اليوم وايقاعه في هذا اليوم وهكذا وكل من الايقاعات فرد له
والامر به في وقت معين تقييد له ببعض افراده اذ لا معنى لتقييده بالوقت الا ذلك وتقييد
المطلق بفرد من افراده صريح في ان المطلوب منه هذا الفرد وغيره ليس بمطلوب بالاجماع والضرورة
الا ترى انه لو قال اعتق رقبة مؤمنة لا يجزي اعتاق الكافرة بل صريح في انها ليست بمطلوبة
والثاني انه لو اقتضى ذلك لكان قول القائل اضرب زيدا يوم الخميس ضربه يوم الجمعة لو لم يضربه في الخميس لكان قوله
اضرب زيدا مقتضيا الضرب غيره لو مات زيد واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان
الضرب مطلق بالنسبة الى الاوقات كما انه مطلق بالنسبة الى الاشخاص فعدم جواز التعدي مع
التقييد بالشخص مع جوازه مع التقييد بوقت تحكم باطل وكما يصلح لمنع التعدي في الاول يصلح لمنعه في
الثاني ايضا وكون الاشخاص مختلفة في استحقاق الضرب وعدمه معارض بكون الاوقات ايضا مختلفة في وجوه المصالح
واما بطلان اللازم فبديهي اتفاقي والثالث انه يحتمل اختصاص مصلحة الحكم بوقت معين كاختلاف الاوقات في وجوه
المصالح كالكيفيات فلا يتعدى الى غيره والرابع انا قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يدل على صوم غيره
بوجه من وجوه الدلالة ولا تعرض له به ولا تناوله اصلا واحتج على المختار بوجوه اخر ايضا منها
ان الامر الموقت تارة يستتبع القضاء وتارة لا يستتبعه فيكون مطلق الامر الموقت اعم منهما فلا يدل على احدهما

بخصوص

بخصوص احدهما كدلالة العام على الخاص وفيه ان الخصم ان يقول انا لا نسلم ان مطلق الموقت اعم بل الامر الموقت
مطلقا يستتبع القضاء وعدم استتباعه له في بعض المواضع للقرينة الخارجية فهو امر على خلاف الاصل كالمجاز ولولا
القرينة لكان مستتبعا له ومنها انه لو اقتضاه لكان قوله صم يوم الخميس مثل قوله صم يوم الخميس او غيره وهو تخيير بينهما
فيكون الصوم في غيره اداء لا قضاء للاول فيلزم ان يكون التقييد لغوا ومنها انه لو اقتضاه يلزم ان يكون الوقت
المعين وغيره سواء فلا يكون بالتاخير عاصيا وجوابهما ان القائل بالاقتضاء يقول بان اقتضاءه الفعل بعد الوقت
بعنوان الاستدراك فمعنى قوله صم يوم الخميس صم هذا اليوم ولو تركته نسيانا او عمدا فاتصل غيره مستدركا
لما فات لا انه يريد بالقضاء الاستدراك ويقول القرينة على الوجه والتقييد بيوم الخميس لولاه لكان مقتضيا لغيره
تخييرا فلا يكون الصوم في غيره اداء ولا التقييد بيوم الخميس لغوا لانه يرفع الوجه الاول ثم يقول اذا دل الامر على
كون الفعل ثانيا استدراكا وقضاء فيدل على ان تحصيله حقه ان تمثل في الاول ولا يجوز تركه عمدا فالعاصي
القضاء ويلزمه العصيان بالتاخير عمدا فان القائل بان القضاء يلزم بامر جديد لا يسقط العصيان
من كونه استدراكا فانه لو قال صم يوم الخميس ثم قال وان لم تفعله فصم يوم الجمعة وهكذا فلا دلالة على العصيان
بتركه في الخميس عمدا اصلا ولو قال وان لم تفعله فاقضه يوم الجمعة فهم ان تركه في الخميس عمدا عصيان فانه يرفع الوجه
الثاني ايضا احتج المخالف بوجوه منها ان الوقت للمامور به كالاجل للدين فكما لا يسقط الدين بانقضاء
الاجل فكذلك لا يسقط المامور به بانقضاء الوقت وجوابه ان ضرب الاجل في الدين انما هو للرفق
قبله لا الرفع بعده وهو معلوم بالعادة والعقل الحكيم بان الغرض متعلق باستحقاق الحق كلا منه قبله
لا الرفع تقاضا صاحب الحق قبله بخلاف المامور به على انه قياس لا نقول به ومنها ان المامور به حق باق
بذمة المكلف فبالضرورة يكون في وقت وليس الوقت من ذاتياته حتى يكون اختلاله مؤثرا في سقوطه وتقرير
اخر الزمان ظرف من المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه وجوابه ان المامور
فعل واقع في ذلك الوقت فايقاعه فيه مامور به فعند اختلاله لا يبقى المامور به وتقرير الجواب
وان لم يكن داخلا في المامور به لكن ايقاع الفعل فيه داخل فيجوز ان لا يمتنع امتثال هذا الحكم
في غير ذلك الزمان فيؤثر اختلاله في سقوطه وايضا لم يكن الزمان من داخلية لجاز التقديم وهو باطل اتفاقا

بلغ

ومنها ان القضاء لو وجب بامر جديد لكان اداء لان الامر بالفعل بعد الوقت فيكون ثانيا به في وقته بعد
وهو الاداء وجوابه منع ما افاده والدعي المحقق ام طلبه العالي من انه فيه حتى لا اداء ان لا يكون استدراكا
لما فات اذ هو فعل في وقت المقدر له اولا وهذا المستدرك لمصلحة ما فات فيكون قضاء ولو حصل الاداء الثاني
به في الوقت الثاني انما يكون اداء لو لم ينضم من الامر الجديد كونه استدراكا لما فات واما اذا انضم منه ذلك
فلا يكون اداء ومنها ان هنا مطلوبين الفعل وايقاعه في وقت معين فيفوت الثاني لا يفوت الاول
وجوابه منع تعدد المطلوب بل هو امر واحد مقيد المسئلة السابعة قد وقع الخلاف في ان الامر بالشيء هل هو
نهي عن ضده ام لا ولا بد لنا قبل الاستدلال وتحقيق الحق من تقديم مقدمات لا يتم المطلب الا ببيانها المقدمة الاولى
الضد اما خاص وهو الشيء الوجودي المعين المانع عن فعل المامور به كالاكل للصلوة والقيام
للقعود واما عام وهو يطلق تارة ويراد به الترك او الكف على اختلاف الرايين وتارة ويراد به
احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو اعم من الخاص فالقيام مثلا احد الاضداد للقعود ولكن احد الاضداد
المولد لا ينحصر بالقيام بل يصدق على الاضطجاع ايضا فقول من قال ان هذا عين ذلك حقيقة لو حقيق فيه
بمعنى انه ليس مطلقا لان عين الشيء ما يحمل على ذلك الشيء ويحمل ذلك الشيء عليه بل مراده انه في مقام
النهي واحد لان المراد من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الخاص هو كونه نهيا عن نوع الخاص بالعام
لا بخصوصه والضد الخاص الملحوظ لا على وجه الخصوص بل على وجه العموم هو الضد العام بهذا المعنى والتوضيح
ان من قال باستلزام الامر بالشيء النهي عن الضد الخاص لم يقل بانه مستلزم للنهي عن ضد خاص معين
من حيث هو معين بل قال انه يستلزم النهي عنه من حيث هو داخل لم يمكن قبله والاول كالتكليف بالجمع بين
والثاني على قسمين لان تلك الحالة اما ان يكون ابتداء التكليف او انتهائه والاول كما اذا قيل اذا
جاء زيد فاكرمه ويجوز التكليف به لان قبل تحقق الحالة يلتبس الحال على المامور والثاني وبعد تحققها لا يكون
مبهما والثاني على قسمين لان التكليف اما يكون بحيث يجب اشتغال المامور به اول تلك الحالة
او لا بل يجب ايقاعه في زمان يتخلل بين مبدء الحالة وتلك الحالة والاول كتكليف بالحج لاشتراطه بالعلم بالحالة
قبل تحققها واما الثاني فليس تكليفا بما لا يعلم اذ لا اشتراط فيه العلم بالحالة اصلا بل يجب ايقاع المكلف به بعد

بعث

بعث هذا العنوان اعني ضد الخاص او العنوان بعينه احد الاضداد الوجودية لا بعينه فيسمى عاما لا تنافي
وعدم تعيينه كما يسمى الترك عاما لتحققه في ضمن جميع الاضداد الوجودية المقدمة الثانية قد اضطرب
كلماتهم في بيان محل النزاع فمنهم من جعل النزاع في الضد العام بمعنى الترك وسكت عن الخاص ومنهم
من اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد الخاص واما
العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا
لان ماهية الامر مركبة من شيئين طلب الفعل والمنع من الترك فالمنع من الترك جزء من ماهيته
واذا لم يدل الامر على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا لعدم حصول جزئه الاخر ومنهم من
احتمل الخلاف في الضدين وجعل الخلاف في العام باعتبار ان الامر هل هو عين النهي عنه او يستلزمه
لا في اصل الاقتضاء وذلك الحسب بعيد والقول بان جعل العينية وعدمها محل النزاع غير مناسب للمقام
ولا يترتب عليه فائدة يعتد بها اذ النهي عن الترك متحقق عند الفريقين وهو يكفي في اثبات الاحكام
ليس بشيء اذ لا وجه لعدم مناسبته للمقام وعدم ترتب الفائدة في الاحكام لا يستلزم عدم الخلاف
في المسئلة فان تحصيل العلم باحد طرفيها فائدة معتد بها المقدمة الثالثة اقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده على قسمين اللفظي وهو ان يدل اللفظ عليه باحدى من الثلث والمعنوي وهو ان يكون
فهم الاقتضاء مستندا الى دليل وان لم يكن اللفظ دالا عليه وكذا الالتزام على قسمين لفظي وهو ان
يكون اللازم لازما بينا للملزوم بحيث يلزم من تصور الملزوم تصوره ومعنوي وهو ان يكون اللازم
بحيث يحكم العقل بلزومه ولو بوسائط كثيرة وقد يخفى على فحول الانظار الدقيقة واما اللازم
العقلي فيطلق تارة على ما يرادف اللفظي وتارة على ما يقابل الشرعي ومعناه ان العقل يحكم
بذلك اللزوم لا الشرع اذا عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم اختلفوا في كون الامر بالشيء نهيا
عن ضده على اقوال فقيل هو عينه مطلقا وقيل يقتضيه تضمنا وقيل التزاما لفظا وقيل معنى وهذه
الطوايف الثلث بين القائل بالتعميم والقائل بالاختصاص بالضد العام وقيل الامر المضيق نهي عن
ضده دون الموسع وقيل لا يقتضيه مطلقا وقيل هو عين النهي عن الضد العام بمعنى الترك دون الخاص

وقيل هو عين النهي عن الضد العام بمعنى الترك دون الخاص ...

واختار والدي المحقق دام ظله العالي ان شيئا من الامر ليس عين النهي عن شيء من ضده والامر بالموسع
لا يقتضي النهي عن الضد مطلقا وبالمضيق يقتضيه في العام تضمنا وفي الخاص التزاما معنويا ان لم
يكن مثلا وايا ما فالترجيح او التخيير وهذا هو المحصول لنا ههنا لنا على الاول اي على ان شيئا من الامر ليس عين
النهي عن شيء من ضده لا لفظا ولا معنى اما على عدم العينية اللفظية فدليلنا ان تلك العينية هي
هي الاتحاد في اللفظ ليس بشيء سواء وصيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل واين العينية واما
على عدم العينية المعنوية فلان الامر هو القول الدال على طلب الفعل والنهي هو الدال على طلب الترك
ولا يقول احدهما باتحادهما او كون احدهما عين الاخر وايضا كل من الامر بالشيء والنهي عن ضده مركب
جزء من الامر المتعلق بالشيء وذلك الشيء في الاول والنهي عن الضد وذلك الضد في الثاني
ولو كان الامر بالشيء عين النهي عن ضده وجب ان يكون كل من جزئيه عين نظيره من جزئي النهي
عن الضد اذ المركب من المتغايرين متغاير فانه يمتنع ان يكون اجزاء الشيء مغايرة لاجزاء شيء
اخر ويكون المجموع المركب من الاجزاء الاولى عين المركب من الاجزاء الثانية فاذن يلزم ان يكون
النهي والامر شيئا واحدا وان يكون ضد الشيء عين ذلك الشيء فلا يكون ضدا له وبطلانه بديهي
وقد يستدل على عدم العينية بانها متوقف على تعقل الضد وتركه واللازم منتف اما الملازمة فلان
ترك الضد هو مطلوب النهي ويمتنع ان يكون المتكلم طالبا لشيء لا شعور له به فيكون ترك الضد متعقلا
متعقلا له وما ذلك الا بتعقل معروضه وهو الضد وتركه واما انتفاء اللازم فلانا نقطع بطلب حصول
الفعل مع الذهول عن الضد وتركه اقول ذلك صحيح في الضد الخاص والعام بمعنى احد الاضداد الوجودية
واما في العام بمعنى الترك فمحل اشكال اذ يمكن للخصم منع الذهول عنه وعن تركه كيف ولو كان الامر
شاعرا به بان يقول لم يصر الشعور بالترك والمنع عنه لانه جزء معنى الامر وهو الايجاب فكيف يعقل عنه
من يعقل معنى ما يقول وبهذا يظهر فساد ما قيل من عدم الفرق بين الضد الخاص وبين العام بكلا
معنييه ثم هذا اذا كان المراد بقول القائل الامر بالشيء عين النهي عن ضده ما هو ظاهره من ان الامر نفس النهي
واما اذا كان مراده ما قيل من انهما صادقان على فعل واحد وهو لم يحصل كل منهما بامر على حدة فذلك يرجع الى التضمن

والالتزام ويأتي الكلام في كل منهما ولنا على الثاني اي على ان الامر بالموسع لا يقتضي النهي عن الضد
بمعنى انه لا يقتضيه قبل وقت تضيقه واما اذا ضيق وقته فحكمه حكم المضيق اما على عدم اقتضائه
النهي عن الضد العام انه لو اقتضاه بواحد من الثلث لزم ان يكون تركه للواجب الموسع قبل وقت
تضيقه بل في اول وقته حراما فلا يكون موسعا هذا خلف وايضا معنى الواجب الموسع انه يجوز تركه قبل
وقت تضيقه فلا يكون تركه حراما واما على عدم اقتضائه النهي عن الضد الخاص انه لو اقتضاه لزم
من الخطاب في واجب موسع تحريم كل ما هو ضد له من الواجبات والمستحبات والمباحات في وقته ويلزم منه
ان الموسع الذي وقته العمر يمنع من فعل غيره قبل فعله وهذا لخلاف الاجماع ولنا على الثالث انه قد
ثبت ان الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك فالمنع من الترك جزء
معنى الوجوب الذي هو الموضوع له للامر فهو يدل عليه بالتضمن قيل الوجوب هو حكم من احكام الامر
وليس مفهوما عين مفهوم الامر قلنا قد ثبت ان الوجوب مدلول الامر لغة ومعناه مفهومه وكيف يكون
شيء اخر حتى يكون الوجوب حكما من احكامه وظهر بذلك فساد قول من قال بان الوجوب مدلول
التزامي له هذا ولا يرد النقض بالامر بالموسع لكونه واجبا ايضا اذ جواز الترك في اول الوقت مفهوم
من القرينة والخروج عن الوجوب لوجوب البدل ولنا على الرابع وجوه الاول انه لا شك ان فعل
الضد الخاص مانع عن فعل المأمور به ولا شك ايضا ان من يطلب فعلا يطلب ترك ما يمنعه
في نفس الامر وان لم يحضره تفاصيل الموانع ولم يلتفت اليه والظاهر ان حكم البديهة بذلك كاف
لطالب الحق فان المولى اذا امر عبده بدخول دار في وقت معين فهو لا يريد المنع من دخوله
في هذا الوقت وان لم يكن هذا في نظره بعينه وكيف يقول به عاقل فضلا عن فاضل فان قيل
كيف يطلب المنع من شيء ليس في نظره ولا يلتفت اليه قلنا الا التفات الاجمالي كاف في ذلك والمنع
من جميع الموانع يندرج في الامر بالشيء اجمالا والثاني ان جميع الاحكام من الواجبات والمحرمات منوطة
بحكم ومصالح خفية او ظاهرة فيكون ايجاب المأمور به لا لما كان ضده لو لا اشتغاله فعله عن مفسدة
وما يكون شاغلا عنه فذلك يكون حراما الثالث انه لو لم يكن فعل الضد الخاص منهيا عنه لكان فعله جائزا

المطلوب لا يحرم ويكون في تركه مفسدة ولا نفك فعل الضد عن ترك المأمور به

لا اقل منه وهو ظ واذا كان فعله جايزا كان للامر التصريح بجوازه واللازم بط فالملزوم مثله
اما الملازمة فظاهرة فانه لا مانع من التصريح بجواز الجايز واما بطلان اللازم فلان العقلاء
يحكمون بسفه المولى اذا قال لعبده اوجبت عليك الكون في هذه الدار يوم الجمعة من الصبح الى
الليل ولكن جوزت لك الكون في غير هذه الدار من كل مكان شئت في هذا اليوم من الصبح
الى الليل او يجوز لك ذلك ولان التصريح بجواز فعل الضد رخصة في ترك المامور به وكلامنا
فيما لم يكن في تركه رخصة اما كون التصريح رخصة فلانه لو قال المولى لعبده ادخل الدار في هذه
الساعة ويجوز لك دخول السوق ايضا فيها فدخل السوق فعاقبه المولى يذمونه العقلاء بالعقاب
ولولا انه رخصة في ترك المامور به لما توجه الذم **الرابع** ان فعل المامور به لا يتم الا بترك ضده
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ورد تارة بمنع كون ترك الضد مقدمة وموقوفا عليه للواجب وانما
يلزمه في الوجود ويقارنه بلا توقف من الطرفين واجيب بان حصول الفعل يتوقف على علته التامة التي
هي عبارة عن حصول جميع الشرايط وعدم جميع الموانع ولا اشتباه ان كل ما هو ضد له مانع عن حصوله فيتوقف
حصوله على تركه لان المتوقف على المجموع متوقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم
توقفه على ترك ضده فهو مقدمة له ولذا اشتهر بين القوم ان عدم المانع من جملة العلل وفي
هذا المقام نظر لا يقتضيه العقل اذ العقل يجد الترتيب بين عدم الضد الاخر ويصح ان يقال عدم الضد فتحقق الضد — وتحقق الضد
فتحقق الضد الاخر واخرى بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا بل يختص ذلك في السبب وجوابه
انه قد ثبت انه يجب اذا كان شرطا عقليا ايضا ولا اشتباه ان ترك الضد شرط لفعل المامور به اذ عدمه
يقتضي عدمه ويوجب لامتناع اجتماع الضدين بل لا يبعد ان يقال يكون سببا ايضا اذ ترك
جميع الاضداد الوجودية للشي يقتضي وجود ذلك الشي ضرورة امتناع ارتفاع الضدين وصرح
بذلك بعض كلمات الشيخ الرئيس ايضا وهذا فيه ان اللازم من هذا الدليل وجوب ترك الضد
ولا يثبت منه المطلوب وهو كون فعل الضد منهيا عنه الا بعد ثبوت استلزام الامر بالشي النهي
عن ضده وهو دور ولانا نقول ان الدور انما يلزم اذا كان فعل الضد ضدا خاصا للترك والضد ليس

كذلك بل هو ضد عام له لان فعل الضد عين ترك ترك الضد وقد ثبت استلزام الامر
بالشي النهي عن ضده العام وقد استدل عليه بوجوه اخر تقتضي بيانها وتحقيقها تطويلا
في الكلام وبدونه لا يحصل تنقيح المرام ولكفاية ما ذكرنا الطالب الحق طوينا عنها كشحا ان اردت
الاطلاع على طرف منها فعليك بمطالعة زبر المجتهدين ولنا على **الخامس** اي على ان
الضد لو كان واجبا مضيقا فالحكم هو الترجيح ان امكن والا فالتخيير انه لو وجبا لزم التكليف
بما لا يطاق ولو وجب احدهما معينا بدون المرجح لزم الترجيح بلا مرجح ومعه فيجب المرجح معينا
لوجود المقتضي ولا يخفى انه لا يتصور في المرغبات التكليف بمثل ذلك الا فيما اذا اخر المكلف الواجبين
الموسعين الى ان يبقى من الوقت بمقدار ما يفعل فيه احدهما اذ لم يرد في الشرع من هذا القبيل
غيره بالاختيار لا ينافي الاختيار **وثانيا** بان التاثيم على تركهما ليس على تاخيرهما من الوقت الذي لا يسع الا
واحدا منهما بل على تاخيرهما من الوقت الذي لا يسع الا كلاهما وتوضيح ذلك ان وقت التضيق لهما هو الوقت
الذي يسع الاتيان بهما من غير زيادة لا الذي لا يسع الا احدهما كما ان في وقت التضيق للظهرين نصوا انهما
والفرق بينهما وبين ما نحن فيه انه لما كان الترتيب بينهما متعينا فاول الوقتين وقت الظهر وثانيهما وقت
العصر بخلاف ما نحن فيه فانه اذ ليس بين الفعلين ترتيب كان اول الوقتين وقتا لاحدهما بلا تعيين وثانيهما
للاخر كذلك وعلى هذا فاذا اخر المكلف الفعلين الى وقت لا يسع الا احدهما فمن اخر احدهما عن وقته فالتاثيم انما هو
عليه لا على تاخيره من الوقت الثاني لانه ليس الا وقتا لاحدهما ولا يفيد كونهما واجبين معينين في الوقتين و
التكليف بهما فيهما مقدور ويعاود ههنا ايضا شبهة اخرى وهي ان المكلف اذا اخر الموسعين الى ان يبقى من
الوقت بمقدار ما يسع احدهما كانا مضيقين بحسب الحكم وصح انهما كانا مخيرين بحسبه لانه مخير في ايقاع اي منهما
شاء والتخيير في الوقت الذي هو بقدر لا يسع الا احدهما لاجل ملاحظة ما قبله كان التخيير في الجزء الاول
بالنظر الى ما بعده ومع يلزم ان يكون الموسعان اللذان اخرا الى اخر الوقت معينين بحسب الوقت وموسعين
بحسبه وهذا باطل ثم ان كلا منهما كان واجبا عينيا بحسب الافراد ولم يقع التخيير بينهما ولذا ياثم المكلف
بترك احدهما مع انكم قلتم ان المكلف مخير بينهما في اخر الوقت فيلزم اجتماع التخيير بحسب الوقت والتعيين بحسب الافراد

ثم ان المكلف لو اخرهما الى انقضاء
الوقت فياثم بتاخيرهما ولو امتثل
احدهما ياثم بترك الاخر وفي جميعها
نظر فان قيل ان التاثيم بتركهما او باحدهما
يدل على انهما واجبان عينا اذ لا اثم
على ترك الواجب التخييري وكونهما
كذلك ينفي كونهما مكلفا بهما و
ذلك تكليف بغير المقدور اجبنا
عنه بانا نمنع اجابه والوهب
المحقق في التحرير من ان الامتناع

والعينية بحسبهما فيهما وهو تناقض من جهتين وجوابها بعد انا نقول ان اول التناقضين لا يختص بالمخير فيه بل يجري في كل واجب موسع لخلو الوقت تحققوا اذكره والرد المحقق دام ظله في التجريد من ان اجتماع التخيير بحسب الوقت والافراد والعينية بحسبهما ليس من جهة واحدة حتى يلزم التناقض بل من جهتين مختلفتين لان التخيير فيهما بحسب الوقت اصلي والعينية بحسبه بما يجب من سوء اختيار المكلف والتخيير والعينية بحسب الافراد بعكس ذلك احتج القائل بالعينية بوجهين احدهما ان الامر بالشي لو لم يكن نفس النهي عن ضده لكان اما مثله او ضده او خلافه والملازم بط اما الملازمة فلان النسبة بين الشيئين تنحصر في هذه الثلثة واما بطلان اللازم فلانهما ان كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد اما الضدان فلان ذلك معتبر في مفهومهما واما المثلان فلانهما لو اجتمعا لزم ارتفاع الاثنينية او لا تمايز بينهما بحسب الماهية ولوازمها لانهما اشتركا بينهما ولا بحسب العوارض اذ المحل لما كان واحدا كانت العوارض بعضها مشتركة فلا امتياز بينهما فلا اثنينية فلا تماثل لانه فرع الاثنينية مع ان الامر بالشي والنهي عن ضده يجتمعان في محل واحد سواء كان المحل شخصا واحدا بان يكون آمرا وناهيا عن ضد ما امر به او مأمورا ومنهيا عن ضد ما امر به او فعلا واحدا بان يكون امرا ونهيا عن ضد ما امر به او مأمورا به ومنهيا ... ومما قيل من ان في جعل المحل هو الفعل نظر لان اتصاف الفعل بالنهي عن الضد يكون بالعرض وكان وصفا له باعتبار المتعلق وليس الفعل محلا له حقيقة مثل حسن الغلام فرد وههنا وصفين النهي والحسن وثانيهما النهي المضاف الى الضد والحسن المضاف الى الغلام واتصاف الفعل والمولى بالنهي والحسن انما هو باعتبار متعلقيهما اللذين هما الضد والغلام وذلك الاتصاف انما هو بالعرض واما اتصافهما بالنهي عن الضد وحسن الغلام فانما هو بالذات وباعتبار نفسهما لان النهي عن الضد ليس صفة للضد وكذا حسن الغلام ليس صفة الغلام بل الحسن المطلق والنهي المطلق صفتان لهما كما لا يخفى وللمتنازع فيه ههنا هو الوصف المتنازع فيه فيتصف بالمحل بالذات ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين فيلزم جواز اجتماع الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده وهو مستلزم اجتماع النقيضين وتكليف ما لا يطاق والجواب انا لا نسلم وجوب امكان اجتماع احد الخلافين مع شي من اضداد الاخر لجواز ان يكونا متلازمين فيمتنع فيهما ذلك لامتناع اجتماع احد المتلازمين مع شي من

ما مورا ونهيا عن ضد ما امر به او فعلا واحدا بان يكون

احدهما

الاخر معه لامتناع الانفكاك فاجتماع كل مع ضد الاخر يوجب اجتماع كل مع ضده ولئن سلمنا وجوب امكان اجتماعه مع شي من الاضداد لكن لا نسلم وجوب امكان اجتماعه مع جميع الاضداد لجواز ان يكون بعض الاضداد ضدا لهما معا فان السواد يتخالف السكون حرارة ولا يجامع الجوهرية التي هي ضد حرارة لكونها ضد المحيض وقد نقول اولا ان الامر بالشي والنهي عن ضده مثلا زمان فلا يجوز انفكاك احدهما عن الاخر وثانيا ان النهي عن الضد ضد بين الامر به والسكوت عن كل من الامر به والنهي عنه ولما كان الاول ضد الامر بالشي بعينه فيمتنع اجتماعه معه فيكفي في تمام الخلافية جواز اجتماعه مع الثاني

ثانيهما ان فعل السكون عين ترك الحركة لان البقاء في الحيز الاول عين عدم الانتقال الى الثاني فيكون طلب فعل السكون عين طلب ترك الحركة والجواب ان طلب السكون طلب الفعل وطلب ترك الحركة طلب الترك فاين العينية نعم يستلزم كل منهما الاخر وهو غير العينية وقد يجاب ايضا بان هذا مثال لا يصح ان يجعل دليلا لاصل كلي وغيره اثنا قايل بالفصل فاذا اثبت في البعض ان الامر بالشي نفس النهي عن ضده ثبت في الكل احتج القائل بانه عين النهي عن الضد العام دون الخاص اما على الاول فبما احتج به القائل بالعينية مطلقا وقد عرفت جوابها واما على الثاني فبما تمسكنا به على الاول وهو صحيح بره واستدل القائل بانه يقتضيه تضمنا مطلقا بوجهين احدهما ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فالدال عليه يدل عليها بالتضمن وجوابه ان المراد بالنقيض ان كان هو الترك اي الضد العام فنحن ايضا نقول به وكلامنا ليس التعميم وان كان كلا يضاده سواء كان تركا او احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس بزايد على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من حرمة احد الاضداد الوجودية

وثانيهما ان الامر للايجاب والايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا فالامر يتضمن الذم على الترك والمراد بالترك هنا الكف لا هو معناه ظاهر اذ لا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد الفعل والذم بايهما كان يتضمن النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه الجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمنا لكنا نمنع تعلق الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه لصحح

القائل بالالتزام اللفظي مطلقا بان الامر للايجاب وهو يستلزم الذم على الترك ولكونه غير مقدور
يكون المراد منه اما الكف او فعل الضد الاخر ما مر آنفا وجوابه ان الذم على الترك جزء
لمفهوم الايجاب وليس بلازم له فيدل عليه تضمنا والمراد به هو معناه اللغوي اي الضد العام دون
فعل الضد على ما مر ودلالة الامر بالشي على النهي عن ضده العام تضمنا مسلم عندنا واحتج القائل بالالتزام
الالتزام المعنوي مطلقا بان الامر لكونه للايجاب يستلزم الذم على الترك ولو قوع الذهول عن هذا
الذم يكون استلزامه له معنويا والمراد بالترك اما الترك او فعل الضد الاخر وجوابه ان الامر لا يستلزم
الذم على الترك بل يتضمنه والمراد به هو الضد العام فلا دلالة على الاستلزام المعنوي اصلا نعم يثبت
الاستلزام المعنوي للضد الخاص بما ذكرنا سابقا وهو صحيح عندنا احتج القائل بان الامر بالشي يتضمن
النهي عن الضد العام بخصوصه بما ذكرنا في الاستدلال عليه ونحن ايضا نقول به واحتج من قال بانه يستلزم
النهي عن العام بخصوصه لفظا اما على ذلك الاستلزام فبمثل ما مر في احتجاج القائل بالالتزام اللفظي مطلقا
وقد عرفت جوابه واما على عدمه في الخاص فبما سنذكره في احتجاج النافين للاقتضاء مطلقا وستعرف
جوابه وهكذا احتجاج من قال بانه يستلزمه بخصوصه معنى واحتج من خصص الاقتضاء مطلقا اي لا بعنوان
العينية ولا بعنوان التضمن ولا بعنوان الالتزام وكذا لا في الضد الخاص اما على عدم العينية في الضدين
فبما ذكرنا دليلا عليه وهو صحيح ونحن نقول به واما على انتفاء التضمن في النهي عن الضد العام فبانه لو تضمنه
لحصل تعقله وتعقل الكف عنه عنده اذ يمتنع ان يكون المتكلم طالبا للامر ولا يشعر به مع انه قد يغفل
الفعل مع الذهول عن الترك والكف عنه والجواب اولا ان تعقل الترك حاصل عند الامر وما يذهل عنه
هو الاضداد الجزئية الخاصة لان العاقل لا يامر بشي الا اذا كان ضده راجحا على تركه وكان الامر
بذلك الرجحان متصورا للحين الامر ولا يتصور ترجيح شي على شي الا بعد تصور الطرفين فلا
امر عن احد الا بعد تصور تركه الذي هو ضده العام واحد طرفي الرجحان واما تعقل الكف فغير لازم
لانا نقول ان الامر بالشي يتضمن النهي عن الترك فكما ان الامر بالشي يتوقف على تصور ذلك الشي
فكذلك النهي عن الترك يتوقف على تصور هذا الترك فاذا تصوره الناهي ينهى عنه ولا يحتاج الى

الكف اصلا وقد يستدل على حصول تعقل الترك بان المامور لو كان متلبسا بالفعل لم يطلبه الامر
منه لانه طلب الحاصل فاذا انما يطلبه اذا علم انه متلبس بضده ويلزم منه تعقل ضده واجيب عنه
بانه يجوز ان يطلب منه الفعل في المستقبل فلا يمنع الالتباس به في الحال اذ يطلب منه ان يوجده
في ثاني الحال لم يعلم امكان تركه فيكون علمه بتلبسه باقيا في ثاني الحال ايضا فيرجع طلبه الى
الحاصل ايضا نعم يمكن ان يرد بانه يجوز ان يطلب منه الفعل ولم يعلم تلبسه به ولا عدم تلبسه
بل كان غافلا عن كل منهما و ثانيا انه لا يلزم الشعور بمدلول التضمني اصلا فان من يامر غيره بفعل
معين يلزم ان يعقل ما هو مطلوبه قصدا وصريحا ولا يلزم ان يعقل ما يعقل المطلوب ضمنا وتبعا فان
الخطاب على قسمين خطاب بالصريح وخطاب بغير صريح وبعبارة اخرى خطاب بالاصالة وخطاب
بالتبع والشعور لازم في الاول دون الثاني فانه كثيرا ما يؤمر بشي له اجزاء ولا يعقل اجزاؤه اصلا
مع انها مدلول امره تضمنا كما اذا قال اكتب هذا الكتاب وخط هذا الثوب مع ان الامر لا
يشعر حين الامر بكل مسئلة مسئلة من مسائل الكتاب ولا يقول احد انه لا يجب كتابته اذ طلبه
يتوقف على الشعور به وكذا لا يشعر بكل جزء جزء من اجزاء الثوب واما على انتفاء التضمن في النهي
عن الضد الخاص بما تمسك به لانتفائه في العام وهو مطلب صحيح نقول به وان لم يكن دليله تاما
ولكن عدم تمامية الدليل في النفي غير مضر واما على انتفاء الاستلزام للنهي عن الضد العام فبما احتج
به لانتفاء التضمن له وجوابه ما مر واما على انتفاء الاستلزام للنهي عن الخاص فهو جميع الاول
ما مر من ذهول الامر عن الاضداد الخاصة والكف عنها مع ان استلزام الامر النهي عنها يستلزم
تعقلها وتعقل الكف عنها وجوابه ان الذهول مسلم ولكنه لا يلزم شعور المتكلم بجميع لوازم كلامه فان
كثيرا ما يلزم من الكلام معاني لم يكن مقصودا للمتكلم ويسمى ذلك دلالة الاشارة كما في قوله تعالى
وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين فانه يعلم منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر
ولا شك انه ليس مقصودا في الايتين على ان هذا الاحتجاج ساقط من اصله على ما اخترناه من ان
دلالة الامر عليه بالالتزام المعنوي فانه يتوجه على القائل بالالتزام اللفظي وهو عندنا باطل

كما يوجد في الحال وفيه ان الآمر لو لم يتصور تركه في ثاني الحال ح و ه

لا في الضد العام و ح

والثاني انه لو كان الامر بالشيء مستلزما للنهي عن ضده الخاص لتواتر ذلك عنهم عليهم
السلام لانه من الامور العامة البلوى اذ ما من احد غالبا الا وذمته مشغولة بشيء من
الواجبات الفورية مع انه لم ينقل فيه احاد ايضا وجوابه اما اولا فبان ما ذكره لو تم لوجب
ان ينقل بطريق التواتر جميع المسائل الاصولية التي يحتاج الى معرفتها المكلفون وبطلانه
ظ واما ثانيا فبان الحكم المنقول لا يجب ان يكون مدلولا صريحا للفظ بل يكفي كونه لازما
لمعنى اللفظ ولو بوسايط ومن يقول بالاستلزام يقولها ان كل امر ورد من الشارع بشيء
فهو متضمن لحكمه بالنهي عن اضداده فان كان الامر متواترا كان النهي الضمني ايضا كذلك
وان كان من طريق الاحاد فالنهي ايضا كذلك والثالث انه لو كان كذلك لم يتحقق اباحة
السفر الا لاوحدي الناس لمضادته لتحصيل العلوم الواجبة بل قل ما ينفك الانسان عن
شغل الذمة لشيء من الواجبات الفورية مع انه على ذلك التقدير موجب لبطلان الصلوة
الموسعة في غير اخر وقتها ولبطلان النوافل اليومية وغيرها وجوابه تسليم ما ذكره كله الا ان
يجب تحصيله من العلوم ما يمكن تحصيله في السفر غالبا فان وجب تحصيل علم فورا ولم يمكن
في السفر فحكم بحرمته قطعا وكذا قل من اشتغل ذمته بالواجبات الفورية وان كثر من اشتغل
ذمته بالواجبات الموسعة فان اشتغل ذمة شخص بواجب فوري نحكم ببطلان عبادته
الموسعة في غير اخر وقتها والمندوبة وحرمة اضداده المباحة والرابع ان الاصل عدم
الاستلزام وفيه انه لا يمكن ان يكون المراد بالاصل هنا استصحاب حال الشرع وهو ظ
وكذلك لا يمكن ان يكون المراد اصالة البراءة فلا بد ان يكون مراده استصحاب حال العقل
ويرد عليه ح ان جريان هذا الاستصحاب انما هو يمكن فيما اذا كان العدم الاصلي يقينيا
وههنا ليس كك لان المط ان بعد التحقق الامر الذي من شانه الاستلزام في بادي
النظر هل هو كذلك في الواقع ام لا ولا شك انه لا يقين هناك بعدم الاستلزام
حتى يستصحب نعم يمكن اجراء الاصل بمعنى هذا الاستصحاب وبمعنى اصالة البراءة ههنا

بنحو اخر بان نقول عدم حرمة الضد كان يقينا في الازل فيستصحب وكذا لم يكن الذمة مشغولة
بوجوب تركه فالاصل برائة الذمة عنه ولكن لا يلزم منه عدم الاستلزام ولا بد لنا في دفع
الاصل بان نقول بان جريانه انما يمكن اذا لم يدل دليل على حرمة الضد واشتغال الذمة
وقد ثبت الحرمة والاشتغال بالادلة التي احتججنا به على الاستلزام كما مر تذنيب اعلم ان
ما ذكرناه واخترناه انما هو في الامر الايجابي واما الامر الندبي فقد اختلفوا فيه ايضا فان
القائلين بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده باي نحو كان افترقوا فرقتين فمنهم من عمم
القول في امر الايجاب والندب ومنهم من خصص القول بالاول وسكت عن الثاني او صرح
بعدم الاقتضاء فيه والحق انه لا يتضمن كراهة شيء من الضدين ولكنه يستلزم كراهتها
اما عدم تضمنه للكراهة شيء منهما فظ واما استلزامه كراهة الضد العام فلوجوه الاول
ان المندوب ما يكون فعله راجحا وما يكون فعله راجحا فتركه مرجوح لان كل راجح يستلزم
مرجوحا لان الرجحان من الصفات الاضافية فلا يتحقق بدون المضاف اليه ولا شيء ههنا
يصلح للمرجوحية الا الترك فيكون مرجوحا وكل مرجوح مكروه والثاني ما ذكره والدي المحقق
دام ظله وهو ان فعل المندوب يتوقف على الكف عن تركه فيكون الكف عن تركه راجحا
ما يتوقف عليه الراجح راجح فيكون نقيضه اعني تركه مرجوحا وهو المكروه والثالث ان ترك
المندوب لو لم يكن مكروها لكان اما واجبا او حراما او مندوبا او مباحا واللوازم باسرها
باطلة فالملزوم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان عدم كونه احد الثلثة
الاول ظاهر لا يقول به عاقل واما عدم كونه مباحا فلان المباح ما يتساوى فعله وتركه
ولا يكون احدهما راجحا على الاخر فلو كان ترك المندوب ايضا مباحا لكان مساويا مع فعله
في الرجحان مع تركه الذي هو عين الفعل المندوب فلا يكون فعله مندوبا هذا خلف واما
استلزامه كراهة الضد الخاص فلوجوه ايضا احدها ان فعل المندوب يتوقف على ترك
كل من اضداده الخاصة فيكون تركها راجحا لان ما يتوقف عليه الراجح راجح فيكون نقيضه

اهي فعليها مرجوحا فيكون مكروها وثانيها ان تركه مرجوح وهو يتوقف على فعل الاضداد
الخاصة فيكون مرجوحا لان ما يتوقف عليه المرجوح مرجوح وثالثها ان فعل الضد الخاص
يلزم لترك المندوب وهو مرجوح بالنسبة الى فعله وملزوم المرجوح مرجوح ورابعها
انه قد ثبت ان ترك المندوب مكروه وليس ذلك الا للعلة وحكمة فكلما وجد فيه تلك
العلة يكون كذلك والضد الخاص لاستلزامه الترك يستلزم تلك العلة ايضا فيكون مكروها
واورد على استلزام الامر الندبي كراهة الخاص بانه لو استلزمه لزم انتفاء المباح راسا
اذ ما من وقت الا ويندب فيه فعل فان استغراق الاوقات بالمندوبات مندوب بخلاف
الواجب فانه لا يستغرق الاوقات فيكون الفعل في غير وقت لزوم اداء الواجب مباحا فلا
يلزم انتفاء المباح راسا اقول وجوابه يتوقف على مقدمة هي ان الضد الخاص للواجب انما
يكون محرما اذا كان ضدا للواجب المعين واما اذا كان ضدا للواجب المخير سواء كان مخيرا
شرعيا كما في خصال الكفارة او مخيرا عقليا بمعنى ان العقل يحكم بالتخيير فيه كما في ما اذا وسع
وقت صلوة اليومية وقضائها فاذا كان ضد الخاص الجميع افراد المخير يكون ايضا محرما واما
اذا كان ضد الخاص لاحد افراده دون الباقي فلا يكون منهيا عنه اذ لو كان لكان الاتيان
بضده متعينا فلا يكون مخيرا بل يكون هذا الضد لهذا الفرد من الواجب المخير مباحا اي
يجوز تركه بان يؤتى بهذا الفرد من الواجب ويجوز فعله بان يؤتى بفرد اخر منه وكذا لا يكون
الضد الخاص للمندوب مكروها الا اذا كان المندوب متعينا واما اذا كان مخيرا سواء كان
مخيرا شرعيا كالتخيير بين ثلثة تسبيحات وسبعة في ركعتي الاخيرتين او عقليا كالتخيير بين مندوبين
في وقت لا يسع الا احدهما فلو كان الضد الخاص ضد الجميع افراده يكون مكروها والا فيكون
مباحا واذا عرفت ذلك فقول المستدل باستغراق الاوقات بالمندوبات فليس مسلم لا ريب فيه
ولكن نقول انا نريد انه يستحب استغراقها بمندوبات معينة مخيرة عقلا وان كانت معينة شرعا
ثم كل فعل يفعل واحد وان نريد انه يستحب فان المندوبات كثيرة لا يحصى كثرة وفي كل وقت

يستحب

يستحب فعل مندوب وان لم يكن معينا وليس جميع الافعال ضدا خاصا لجميع المندوبات
بل لا يوجد فعل كان كذلك وان وجد ففي غاية الندرة ونقول بكونه مكروها على ان من الافعال
ما ليس ضد الشيء من المندوبات فيكون مباحا مطلقا فبهذا ظهر انه لو قلنا باستلزام الامر
الندبي كراهة الخاص يكون اكثر الافعال ايضا مباحا فلا يلزم انتفاءه راسا المسئلة الثانية
الامران المتعاقبان اما متماثلان او متغايران وعلى الاول اما يمكن الجمع بينهما او لا يمكن فعلى
الاول يجبان معا وعلى الثاني ينسخ الاول بالثاني ووجهما ظ وعلى الثالث فاما ان لا يكون الثاني
معطوفا على الاول او يكون وعلى الاول اما يمتنع التكرير بحكم العقل او الشرع او العادة او القرينة
او لا يمتنع فعلى الاول يجب الحمل على التاكيد بلا خلاف ووجهه ظ وعلى الثاني فقد وقع الخلاف
فيه فقيل بوجوب الحمل على التاكيد فلا يجب الا المرة وقيل بالحمل على التاسيس فيجب التكرار ووجه
العطف في التاكيد اكثر منه في التاسيس والمشكوك يلحق بالاعم الاغلب الثاني ان المتبادر
من التكرير بدون العطف في العرف هو التاكيد دون التاسيس وذلك بديهي لا يمكن انكاره
واما العرف المتقدم اي كلام الشارع وان كان اثبات التبادر فيه مشكلا ولكن لا يوجد
فيه الا ان كلاما مكررا بدون العطف خالية من القرينة الحاملة على التاكيد فالتكلم فيه قليل
الجدوى احتج القائل بانه للتاسيس بوجوه الاول انه في المحاورات اكثر فيجب حمله عليه الحاقا للفرد
بالاكثر الاغلب واجاب عنه والدي المحقق دام ظله العالي بان اكثرية التاسيس في المحاورات
انما هو في صورة عدم التكرير واما عنده فالتاكيد اكثر كما اشير اليه والثاني ان فائدة التاسيس
اكثر من فائدة التاكيد وجوابه ان بمثل ذلك لا يثبت زيادة تكليف والثالث ان الامر ظاهر في
الوجوب او الندب او القدر المشترك ولو حمل على التاكيد لم يستعمل في شيء منها وجوابه ان حمل
اللفظ على التاكيد لا يخرجه عن معناه الاصلي لان الامر الثاني ايضا مستعمل في احد الثلثة الا
ان المامور به هو الاول وعلى الثاني يجب الحمل عليها لكون التكرار هو المتبادر من التكرير
مع العطف ولان ورود التاكيد بواو العطف لم يعهد وقيل نعم ان اقترن بالثاني

وقيل بالوقف لان الوجوه المذكورة لا تصلح للتعيين ابوي ان التكرير

عرف الحال

احد موانع التكرير وقع التعارض بين ما يقتضيه وما يمنعه فيصار الى الترجيح ان امكن والا
فيتوقف هذا وان كان المتناقضان خاصا وعاما فيختلف الحكم كما ياتي في مبحث العموم والخصوص الفصل
الثاني في النواهي والنهي هو القول الدال بالوضع على طلب الترك استعلاء والنقض على عكسه بلا
تترك فانه نهي مع انه يدل على طلب ترك الترك لا الترك وعلى طرده بأترك فانه امر مع انه
يدل على الترك مدفوع اما الاول فبان مرادنا بطلب الترك اعم من طلب الترك او ترك شيء اخر
ولا تخصيص بالثاني ومرجع الاول الى طلب الفعل ايضا لانه لازمه لا عينه واما الثاني فبان
الترك امر لا يتحقق بدون اضافته الى امر اخر فلا بد للترك في قولنا طلب الترك من مضاف
اليه ولا معنى لبدونه والمضاف اليه لترك فيهما على ما هو مرادنا ملحوظ اشتقاق القول الدال
فان المراد من لا تضرب ترك الضرب واترك لا يدل على طلب ترك ما اخذ اشتقاقه بل يدل على طلب
فعله فيخرج عن النهي فان قيل يرد النقض باترك الترك فانه يدل على طلب ترك ما اخذ الاشتقاق
مع انه ليس بنهي قلنا المراد من دلالة القول على طلب ترك ملحوظ الاشتقاق ان يدل عليه بنفسه
كما في لا تضرب فانه يدل على ترك الضرب بنفسه وههنا ليس كذلك بل يدل عليه بواسطة ذكر
الترك فلا نقض هذا ويرد مثل هذين النقضين على حد الامر ولكن بعكس وروده على حد النهي
طردا وعكسا ويعلم جوابهما مما ذكر ثم ان ههنا مسائل لا بد لنا من ذكرها فنقول المسئلة الاولى
صيغة النهي قد استعملت في معان معروفة ولا خلاف في انها ليست حقيقة في الجميع وانما اختلفوا
فيما هي حقيقة فيه فقيل هو التحريم وقيل هو الكراهة وقيل كل واحد منهما وقيل القدر المشترك بينهما
وتوقف بعضهم واما البواقي من المعاني التي تستعمل هي فيها فلا تقتضيه بحسب الوضع اتفاقا والحق
انها حقيقة في التحريم عرفا وشرعا مجاز في غيره واما في اللغة فلا ندري انها للتحريم او للكراهة او لهما
او للقدر المشترك بينهما لنا على كونها حقيقة فيه عرفا وجهان الاول تبادره منها في العرف فانا
نرى انه لو نهى من يجب اطاعته عرفا او شرعا احدا عن امر لا يجوزون فعله وذلك قاعدة مستمرة يعمل
بها جميع اهل العرف وانكاره مكابرة محضة وسفسطة صرفة والتبادر اية الحقيقة والثاني انه

يذم العبيد بفعل ما نهاه المولى عنه ولو عاقبه عليه وتعذر بذلك يقبل منه العقلاء ولولا كونها
للتحريم لما توجه الذم وما جاز العقاب ولنا على كونها حقيقة فيه شرعا وجوه منها ما شاع وذاع
من احتجاجهم على تحريم ما ورد فيه نهي بمجرد النهي ولا الخصم ايضا يسلمه وهذه الطريقة شايعة بين الاصحاب
والتابعين خلفا عن سلف من غير نكير ومنها قوله تعم وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب الامتناع
والكف عما نهى عنه النبي صم لما ثبت من كون الامر للوجوب وما يجب عنه الامتناع واعرض فقد حرم فعله
عليه بوجوه الاول ان ما يجب الانتهاء عنه يشمل المكروه ايضا اذ الانتهاء معناه فقد حرم فعله
العمل بمقتضى النهي وهو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاء عن المكروه بطريق
الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاده مكروها واجب فلا يتم الاستدلال وجوابه ان معنى
الانتهاء والتناهي ليس العمل بمقتضى النهي بل معناهما الكف والامتناع قال الجوهري نهيته عن كذا
فانتهى عنه وتناهى اي كف وقال البيضاوي تناهى عن الامر وانتهى عنه اذا امتنع وقال الله
سبحانه وان لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب اليم فان المراد بالانتهاء ههنا
هو الامتناع وهو ظ والثاني ان تحريم المنهي عنه انما يستفاد من الامر بالانتهاء لا من مجرد النهي
عنه والنزاع انما هو في الثاني وجوابه ان هذا يرد على من يريد اثبات الحقيقة اللغوية بهذه
الاية واما من اثبات الحقيقة الشرعية لها فلا يرد لان احتجاجنا بهذه الاية لاثبات الحقيقة
الشرعية وتحققها انما يكون اما بتصريح الشارع او استعماله مدة مديدة حتى يحصل علائم
الحقيقة وهذا هو تصريحه باني اريد من النهي التحريم مهما امكنا وورد نهي عني فاريد به التحريم
وبعد حصول الحقيقة وتحققها يفهم التحريم من مجرد النهي من دون حاجة الى قرينة او تصريح
والثالث ان ما نهاكم عام شامل لنهي الكراهة ايضا فيجب حمل انتهوا على الحقيقة والمجاز
او على القدر المشترك وجوابه ان عموم ما نهاكم غير معلوم كيف لا وهو اول البحث فلا يقتضي
صرف الامر الثابت لكونه للوجوب عن حقيقته فاذا وجب الانتهاء عنه علم انه حقيقة
في التحريم فقط الرابع ان المسلم دلالة الاية على حرمة ما نهى النبي صم عنه لا على دلالة

على ما اريدناه

صيغة لا تفعل على التحريم فمن اين يعلم ان ما نهى به النبي ص هو هذه الصيغة فلعل ما يتحقق به النهي
التحريمي غير هذه الصيغة او هي مع ضم القراين الدالة على التحريم وكان الصادر عنه ص في مقام
النهي لحدها دون مجرد الصيغة وجوابه اولا ما ذكره والدي المحقق دام ظله العالي في انيس
المجتهدين ان حقيقة النهي كما عرفت هو القول الدال على طلب الترك وضعا وهو ليس الا صيغة
لا تفعل وما بمعناها بالاجماع وثانيا ان غرضنا انا اذا راينا الان نهيا مجردا عن القرينة في كلام
الشارع من دون دليل على المراد منه حملناه على الحرمة وذلك يثبت بهذه الاية اذ لا شك ان النهي
عنه بهذا النهي داخل في عموم قوله تعالى فانتهوا فينتظم قياس هكذا هذا ما نهى النبي
عنه ص يجب الانتهاء عنه لعموم وما نهاكم الا ان يدل دليل على عدم الوجوب وما نحن فيه كذلك فيجب الانتهاء — وكلما هو النبي ص عنه
عنه وكونه نهيا منه ص مقرونا بالقرينة او مجردا عنها للوضع لانهما البحث عنه الخامس انه لو كان
مجرد نهيه ص مفيدا للتحريم فلم فايدة بالامر بالانتهاء عما نهاه وجوابه اولا انه هذا يرد على من احتج به على
اثبات الحقيقة اللغوية واما علينا فلا يرد لانا نقول انه يحتمل ان لا يكون قبل نزول هذه
الاية مجرد النهي مفيدا للتحريم ولكن افاده بعده لكثرة استعماله فيه وثانيا ان ذلك بعث منه
تعالى للعباد على اطاعة النبي ص وترغيب فيه كالتهديد والترغيب على المحرمات المعلومة التحريم
وفي الواجبات المعلومة الوجوب الا ترى ان الوعاظ والخطباء يامرون بما امر الله وينهون
عما نهى والفايدة فيه تاثيره في النفوس لتجدده وتاكد السابق به ولا يقول احد بعدم حسنه
السادس ان هذا مختص بمناهي الرسول ص وموضع النزاع هو الاعم وجوابه اولا ان تحريم مناهي
الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه وثانيا ان مناهي الرسول هي مناهي الله تعالى بعينها
وثالثا انه اذا اثبت تحريم مناهي الرسول يثبت تحريم مناهيه تعالى بعدم القائل بالفصل ومنها
ومنها قوله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وجه الدلالة على
المطلوب ظ ومنها قوله تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ومنها قوله تعالى الم تر الى الذين
نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه وجه الدلالة انهما وردا في معرض الانكار والذم

على الرجوع الى المنهي عنه ولو لم يكن الرجوع اليه محرما لما توجه الذم واورد على هذه الايات ايضا بعض
ما اورد على الاية الاولى وجوابه ظ مما مر ومنها هذا والقائلين بكونها للتحريم في اللغة ايضا
استدلوا بما استدللنا عليه وحيث علمنا اضاً انه عدم النقل وقد عرفت بما ذكرنا في بحث الامر ان
هذه الضميمة لا يثبت المط فيكون حقيقة صيغة النهي غير معلومة في اللغة فلا بد من التوقف
ثم انت بعد احاطتك بما تقدم في الامر تحيط باولة ساير الاقوال واجوبتها المسألة الثانية
ذهب جماعة منهم السيد والعلامة في احد قوليه والرازي الى ان النهي المطلق لا يفيد الدوام والتكرار
ولا يدل عليهما لفظا ان مرادهم من عدم دلالته على التكرار انه ليس فيه ما يدل على المرة ولا عليهما بالاشتراك اللفظي
بل المراد انه يدل على الماهية المطلقة المعراة عن كل من القيدين اي مطلق المنع عن الفعل من دون
تقييد المنع بالدوام وغيره فيحتمل الدوام والمرة وبذلك يشعر ادلتهم وذهب الاكثر الى انه يدل على
الدوام والتكرار الاول انه لا خلاف في ان النهي يقتضي المنع عن ادخال ماهية الفعل في الوجود فكلما اصدق — وهو الحق لنا وجوه من الادلة
عليه ادخال الماهية في الوجود يجب ان يكون محرما ممنوعا ويصدق على فعل كل فرد من افراد الفعل انه
ادخال الماهية في الوجود فيكون ممنوعا عنه عموما وبتقرير اخر اتفقوا على ان النهي المطلق ادخال الماهية في الوجود — للمنع
وادخال الماهية مطلق والمنع عن المطلق منع عن جميع افراده فيكون جميع ما يصدق عليه الادخال
ممنوعا واعترض عليه بانه ان اريد بكونه لمنع ادخال الماهية في الوجود كونه لمنع الادخال دائما
فمصادرة وان اريد كونه للمنع من الادخال مطلقا غير مقيد بالدوام وعدمه فلا يلزم على هذا
التقدير افادته القدر المشترك بينهما ولا دلالة للقدر المشترك بين شيئين على احدهما وجوابه
ان المراد بالمنع في قولنا النهي المنع من ادخال الماهية المنع المطلق الشامل للمنع الدائمي وغيره
ولكن يثبت بعده ان ذلك المنع هو المنع الدائمي لان النهي المطلق لما كان منعا عن الماهية
المطلق والمنع عنها منع عن جميع افرادها فلا بد ان يكون النهي منعا عن جميع الافراد — عن جميع افراد الفعل والمنع م
هو المنع الدائمي فثبت ان مراد الناهي بالنهي المطلق هو المنع بالدوام والا لزم التناقض
في كلامه ويمكن ان يقرر الدليل بنحو لا يرد عليه الاعتراض اولا بان يق في التقرير الاول

النهي المطلق المنع من ادخال المهية في الوجود ولما كان المنع عن المهية منعا عن جميع ما يصدق
المهية عليه ويصدق على كل فرد من افراد الفعل فلا يمكن ان يكون المراد بالمنع المنع في بعض
الاوقات ولما لم يكن منعا من جميع افراد المهية مع ان المنع من المهية منع من جميع افرادها الا
ان يكون المراد منه هو القدر المشترك لان القدر المشترك بين الشيئين لا يتحقق في الخارج الا في ضمن
احدهما فلا بد ان يكون المراد بالمنع المنع الدائمي وبقي في التقريب الثاني ان المنع عن المهية منع عن المطلق
والمنع عن المطلق منع عن جميع افرادها الى اخر ما ذكر والثاني استدلال السلف من الصحابة والتابعين
والفقهاء بمطلقه على عموم التحريم شايعا ذايعا من غير نكير مع وقوفهم واطلاعهم على اللغة والعرف الشرعي
والثالث ان جميع العقلاء من اهل العرف واللغة يستقبحون من قال لعبده اضرب لا تضرب ويعدون
كلامه الاول مناقضا للثاني لا يجعلون الثاني ناسخا للاول ولولا افادة قوله لا تضرب للتكرار لما كان
الثاني مناقضا للاول ولا ناسخا لان الاثبات في وقت لا ينافي النفي في وقت اخر حتى يكون مناقضا
وناسخا له فان النهي لا يدل على وجوب الاجتناب دايما والامر على وجوب المباشرة كذلك وكذا ليس للفور
الفورية فيمكن ان يفعل المامور به في وقت ويترك في وقت اخر فان قلت الامر والنهي صورة النقض
موجب للتناقض في الكلام المذكور كما اذا كان الامر للتكرار دون النهي او كانا معا للفور قلنا الاحتمال
العقلي لا يكفي في ذلك بل يصح التمسك بذلك لو كان جميع العقلاء قايلين بواحد من هذين القولين مع انه
لا يقطع بقول احد بواحد منهما فان من يقول بافادة الامر التكرار يقول بافادة النهي له بالطريق الاولى
وكذلك كل من يقول بان النهي لا يفيد التكرار يقول بانه لا يفيد الفور ايضا فلا يفيد مجرد الاحتمال
والرابع انه اذا نهى السيد عبده من فعل فانتهى مرة يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا
لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكن الفعل فيها
وهو تارك وليس نهي السيد متناولا لغيرها لم يقبل العذر وبقي الذم بحاله والجواب الخصم بوجوه منها انه لو
افاد النهي الدوام لما تحقق الامتثال الا بعد مضي العمر لان النهي لما كان مدلوله عدم ايجاد المنهي عنه دائما
فلا يتحقق الامتثال الا بعد مضي العمر واللازم باطل مع ان الكل متحقق ذلك وجوابه ان المنهي عنه متضمن افراد كثيرة

فالمنهي ان اجتنب عن جميع افراده فيكون ممتثلا من جميع الوجوه وان ارتكب الجميع فيكون عاصيا من جميع
الوجوه وان اجتنب عن بعض وارتكب البعض الاخر فيكون ممتثلا وعاصيا من جهتين ولا يعلم شيء من هذه
الصور الا بعد مضي العمر وان اجتنب البعض ولم يعلم الحال في البعض الاخر لعدم تحقق وقته فيقال له
انه ممتثل الامتثال لما يمكنه من الاجتناب عن المنهي فيه وان انعكس الامر فيقال انه عاص لارتكابه ما يمكنه ارتكابه
فان اراد بقوله لما تحقق الامتثال الامتثال من جميع الوجوه فعدم تحققه قبل تمام العمر مسلم لكن قوله
لما تحقق الامتثال ثم والوجه فيه كالشمس ومنها انه ورد للتكرار كقوله تعالى ولا تقربوا الزنى
وبخلافه كنهي الحايض عن الصلوة والصوم وقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك والمجاز على
خلاف الاصل فيكون للقدر المشترك اعني لزوم الاشتراك والمجاز لا لزوم عليهم اينما من حيث الاستعمال
في خصوص المعنيين يصير مجازا وثانيا ان المجاز انما هو النهي المطلق من دون قرينة ونهي الحايض مقيدة
الطبيب مقرونة بالقرينة وثالثا انا لا نسلم استعمال النهي في خلاف التكرار وما ذكره من نهي الحايض
والمريض ليس فيه لغير التكرار وذلك لان تكرار النهي انما هو في المبدء الذي يعتبر ورود مدلول الصيغة
عليه والمبدء يعتبر ولا تقييده بحد ولو بالقيد الخارجية ثم يورد عليه مدلول الصيغة الذي هو طلب الترك في
جميع اجزاء الوقت وهذا مقتضى وضع الصيغة ومنها انه يصح تقييده بالدوام ونقيضه ولو كان للدوام
لكان التقييد بالاول تكرارا وبالثاني نقضا وجوابه ان تقييده بالاول للتاكيد فلا تكرار واما بالثاني فلان
يكون قرينة المجاز فان التجوز جائز على انه لا تقييد بالثاني اي بنقيض الدوام لا تقييد بالوقت ليس نقيضا
للدوام كما عرفت فلا نقض المسئلة الثالثة النهي عن الشيء هل يدل على فساد المنهي عنه ام لا وقبل الخوض
فيه لا بد من تقديم مقدمات المقدمة الاولى في بيان معنى فساد المنهي عنه فنقول الفساد مقابل الصحة
وهي اما في العبادات او في المعاملات والصحة في الاول كما عرفت هي موافقة الامر في الصحيح من العبادات
ما اوقعه المامور بحيث كان موافقا لما امره الشارع ويلزمه الاجزاء وفي الثاني عبارة عن ترتب
الاثر الشرعي فالمعاملة الصحيحة هي التي يترتب عليها الاثر الشرعي اي كانت سببا مفيدا لاحكامها كما في الحل
وعلى هذا فمعنى الفساد في الاول عدم موافقة الامر والعبادة الفاسدة هي التي لم يكن موافقة

الشارع ويلزمه عدم الاجزاء ومعناه في الثاني عدم ترتب الاثر الشرعي وعدم كونها سببا مفيدا
للاحكام مثمر الثمرات والمعاملة الفاسدة هي التي لا يترتب عليها ما يترتب عليها اثرها ولا يكون علة لما
يقتضيه المعاملة من الاحكام **المقدمة الثانية** في بيان معنى دلالة النهي على الفساد فنقول معناها في
العبادات انه لو امر الشارع بعبادة لها افراد فتعلق النهي ببعضها بواسطة او بدونها كما يجيء تفصيله
فذلك التعلق دليل على ان هذا الفرد من العبادة غير موافق لما امر به الشارع فيكون فاسدا ومعناها في
المعاملات انه لو جعل الشارع معاملة سببا لحكم فتعلق النهي ببعض منها فذلك التعلق يدل على ان هذا القسم
من المعاملة لا يصير سببا لما رتب الشارع عليه من حكم مثال الاول امر الشارع بقضاء رمضان ولها
افراد منها صوم يوم العيد وقد تعلق النهي بقضائه فيه بواسطة النهي عن صوم يوم العيد فلو صام يوم
العيد قضاء لا يكون مجزيا ومثال الثاني جعل الشارع البيع سببا لاباحة الانتفاع وله افراد منها
بيع النقدين متفاضلا وقد تعلق النهي به فلو باع النقد بمثله كذلك لم يكن هذا البيع سببا لاباحة
الانتفاع **المقدمة الثالثة** النهي كما عرفت اما يكون في العبادات او في المعاملات والاول اما ان يكون
لعين العبادة وهو ان يتعلق النهي بنفس العبادة كالنهي عن صلوة الحائض وصوم المسافر ويوم العيد
او لجزئها وهو ان يرجع النهي الى جزئها او يتعلق به لا بالمجموع كالنهي عن قراءة العزائم في الفريضة اليومية
بناء على جزئية السورة فان النهي ههنا لم يتعلق بمجموع الصلوة بل بقراءة العزائم فيها او لوصفها
وهو ان يتعلق النهي بوصف من اوصافها ويرجع اليها بان ينهى الشارع من ايجاد هذا الوصف في هذه
العبادة ثم ذلك الوصف اما وصف لازم لها او خارج عنها مقارن لها فالاول ان يتعلق النهي بوصف
من ذاتياتها وصفاتها الداخلة فيها والثاني ~~ايضا وهو النهي في المعاملات على اقسام لان تعلق~~
النهي بها او يرجع النهي الى امر مقارن غير لازم ثم ان هذا ان خصصنا اللازم باللازم العقلي وان
عممناه بحيث يعم الشرعي ايضا يكون الاوصاف المقارنة ايضا من اللوازم وان لم يكن لها دخل في
الحقيقة واما ان يتعلق النهي بامر خارج عن العبادة واجزائها واوصافها كالنهي عن قول امين بعد الحمد
والنهي عن النظر الى الاجنبية والثاني ايضا وهو النهي في المعاملات على اقسام لان تعلق النهي

بالمعاملة

بالمعاملة اما ان يكون بواسطة نفس العقد او بواسطة جزئه او بواسطة امر خارج عنه ثم ذلك الخارج اما ان
يكون لازما لحقيقة العقد او مفارقا لها فمثال الاول بيع الحصاة مثل ان يقول بعتك من هذه الاثواب
ما يقع عليه هذه الحصاة اذا رميتها فيجعل نفس الرمي بيعا فيتعلق النهي بالصيغة التي
هي نفس العقد ومنه النكاح الواقع بلفظ التحليل والطلاق الواقع بالكنايات ومثال الثاني بيع
الميتة والخمر ونكاح المحرمات فان الاوليين احد العوضين والمحرم من النساء احد الزوجين وكل
من العوض والزوج لكونه مذكورا في نفس العقد يكون جزءا منه وتعلق النهي ببيع الميتة والخمر ونكاح
المحرمات بواسطة هذا الجزء ومثال الثالث كعقد الربا فان المنهي عنه فيه هو الزيادة وهي
امر لازم للعقد ومثال الرابع كالبيع وقت نداء الجمعة فانه منهي لقوله تعالى وذروا البيع وهذا
النهي بواسطة الزمان الذي هو امر مقارن للبيع ثم على قسمين لانه اما وضعه الشارع ويكون وجوده
وتحققه انما هو بوضع الشارع واختراعه او لا يكون وجوده وتحققه بوضعه بل هو موجود مع قطع
النظر عن الشارع ولكن يترتب عليه الاثر الشرعي بجعله فالاول كالنكاح المؤثر في حلية الوطي
اي عقد النكاح فان العقد مما لابد في تحققه من وضع الشارع وكعقد البيع المؤثر في انتقال
الملكية وكذا ساير العقود والايقاعات والثاني كالوطي المؤثر في لزوم المهر كملا ولزوم العدة وكاحيا
وتداول المسلم المؤثر في الحكم بنجاسته وحدثه وقسمة امواله بين ورثته وغيرهما وايضا ينقسم المعاملة
الى قسمين اخرين لانها اما يكون المقصود منها بالذات هو مجرد ترتب الاثر الشرعي ولا فائدة
لها غيره ولا مقصود منها سواه او لا يكون المقصود منها الاثر الشرعي بل يكون المقصود منها شيء
اخر ولكن يترتب عليه الاثر الشرعي تبعا لان الشارع رتبه عليه فالاول ايضا كالعقود فان المقصود
من الطلاق مثلا انما هو مجرد قطع علاقة الزوجية وهو الاثر الشرعي وكذا المقصود
من النكاح ليس الا حلية الوطي التي هي الاثر الشرعي للنكاح والثاني كالوطي
فان المقصود منه ليس لزوم كمال المهر بل المقصود منه امر اخر ولكن لزوم المهر مما يترتب
عليه بامر الشارع وكارتداد الزوج فان مقصوده منه ليس تفريق الزوجية وفيته الاطلاق

المقدمة الرابعة [illegible]

بل هو اثر شرعي رتبه الشارع عليه ثم ان الاول من هذين القسمين يستلزم الاول
من القسمين الاولين وبالعكس والثاني منهما يستلزم الثاني من القسمين الاولين
وبالعكس كما يدل عليه التتبع والاستقراء ووجهه ايضا ظاهر **المقدمة الخامسة** قد يتوهم
عدم الفرق بين هذه المسئلة والمسئلة المذكورة في المبادي الاحكامية من انه هل يجتمع الوجوب
والتحريم في شيء واحد ام لا والظاهر في بادي النظر كذلك ولكن بينهما فرق من وجوه **الاول**
ان المسئلة السابقة مبنية على الامر العقلي وهو ان حقيقة الوجوب والتحريم لا يمكن اجتماعهما
باي لفظ اتفق سواء كان بلفظ الامر والنهي او بلفظ اخر ولم يلتفت فيه الى فساد المنهي عنه او صحته
فساده وان لزم ذلك وهذه المسئلة مبنية على ان لفظ النهي يدل على الفساد وان لم يكن
المحرم منافيا للوجوب او كانت واخذنا فيهما دليلا على بعض مطالب هذه المسئلة لا يحتاج ملتفتا
اليه في عقد المسئلة **والثاني** ان الكلام في المسئلة السابقة فيما اذا كان النهي متعلقا بعنوان
اخر غير عنوان العبادة مخصوصة ثم نهي عن فرد منه **والثالث** ان المحكوم عليه في المسئلة السابقة
كان شيئين هما الوجوب والتحريم او الندب او غيرهما وفي هذه المسئلة شيء واحد وهو النهي
فان مبنى هذه المسئلة على ان النهي هل يدل على الفساد ام لا مع قطع النظر عن الامر اذا
عرفت تلك المقدمات فاعلم انهم قد اختلفوا في دلالة النهي على الفساد على اقوال **ثالثها**
دلالته عليه شرعا لا لغة **ورابعها** دلالته عليه شرعا في العبادة مطلقا وفي المعاملات ان
تعلق النهي بها لنفس العقد او لجزئه او للازمه واختاره البيضاوي وذهب اليه الرازي
وخامسها دلالته عليه بشرط ان لا يرجع النهي الى وصف غير لازم عبادة كان المنهي عنه او
معاملة **وسادسها** دلالته عليه مطلقا في العبادات دون المعاملات وذهب اليه الرازي
وكثير من اصحابنا واستقر عليه راي والدي المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين و
سابعها دلالته عليه في العبادة بالوضعين اللغوي والشرعي ان رجع النهي الى احد الثلثة
العين او الجزء او اللازم العقلي او الشرعي وبتقرير اخر ان رجع الى العين او الجزء او اللازم

العقلي

العقلي والى ما لا ينفك عنه في الجملة من الاوصاف المفارقة وان امكن نفي الدليل عما يلزم افرادها
خارجا ولو للبعض وان انفك عن مفهومها العقلا وكلا الدلالة عليه في المعاملة ان رجع اليها
ايضا شرعا لا لغة واستقر عليه راي الخالي في تجريد الاصول والذي نذهب اليه ان
النهي يدل على الفساد في العبادة ان تعلق بعينها او جزئها او لازمها ومرادنا من
اللازم اعم من الشرعي وهو ما لا يجوز انفكاكه عن عبادة شرعا في الجملة وان جاز عقلا فيدخل
في اللازم بعض الاوصاف المفارقة عن اصل العبادة عقلا بسبب عدم مفارقتها عنه شرعا
وكذا يدخل بعض ما ليس لازما شرعيا لحقيقة عبادة فلا يتصف به جميع افرادها بل لازم
شرعي لبعضها كالجهر الذي هو لازم شرعي لبعض افراد الصلوة ولا يدل فيها عليه ان تعلق
بامر خارج عن هذه الثلثة وانه يدل على الفساد في المعاملات ان كانت المعاملة
من القسم الاول اي كانت من موضوعات الشارع وكان المقصود منها مجرد ترتب الاثر
الشرعي ولا يمكن وضعها ولحاظها الا للشارع كالعقود والايقاعات وامثالها وان كانت من القسم
الثاني اي كانت موجودة مع قطع النظر عن وجود الشارع كالوطي والارتداد وموجبات
الحدود وامثالها فلا يدل تعلق النهي بها على فسادها واما ان هذه الدلالة هل هي بالوضع
اللغوي او الشرعي فنذكر تحقيقه بعد اثبات اصل الدلالة فههنا ثلث مواقف **الموقف الاول**
في ان النهي في العبادات ان تعلق باحد الثلثة المذكورة يدل على الفساد وان تعلق بغيره
لا يدل عليه وههنا مطلبان **المطلب الاول** في انه ان تعلق باحد الثلثة يدل على الفساد
ودليلنا على ذلك ان العبادة التي تعلق النهي فيها باحد الثلثة لو كانت صحيحة لكانت موافقة
للمامور به لانه معنى الصحة وموافقتها للمامور به فرع كونها مامورا بها وبعد تعلق النهي فيها
باحد الثلثة يكون منهيا عنها ايضا فيلزم كون شيء واحد مامورا به ومنهيا عنه من جهة
او جهتين بينهما تلازم او عموم وخصوص مطلق او من وجه وقد ثبت بطلان الجميع وتوضيح
هذا الاجمال انه اذا تعلق النهي بعين عبادة فيكون العبادة منهيا عنها ومع ذلك لو كانت

مأمورا بها لزم كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهة واحدة وقد ثبت بطلانه ومثاله صلوة الحايض
منهي عنها بعينها فلو صلى عن قضاء وكان صحيحا كان موافقا للمأمور به وقد كان منهيا عنه بعينها
وهذا مح فيكون باطلا واما ان تعلق بالجزء فيحتمل قسمين احدهما ان يجعل الشارع شيئا جزء
لعبادة وينهى عن فرد من افراد ذلك الشيء في هذه العبادة مع بقاء اصل الجزئية وفساد العبادة
ح ظاهر لان الامر بالعبادة امر بجميع اجزائها تبعا فيكون ما جعله الشارع جزء مأمورا به وقد
نهى عن فرد من افراد ذلك الجزء فلو كان هذا الجزء ايضا مقصود الشارع يلزم اجتماع الامر
والنهي في هذا الفرد من الجزء من جهة واحدة وهو باطل فلا يكون هذا الفرد مقصودا ومأمورا
به فلا يكون صحيحا وبفساده يفسد العبادة ايضا لاستلزام فساد الجزء فساد الكل ومثاله امر
الشارع بالصلوة وجعل القراءة جزء لها ونهى عن فرد من افرادها وهو قراءة العزائم فلو
قرء احد عزيمة في صلوة فسدت لان صحتها يتوقف على صحة جميع اجزائها ومنها القراءة وصحة
الصحة الصلوة يتوقف على صحتها والمفروض انه قرء العزيمة في الصلوة فلو كان صحيحا كان موافقا
للمأمور به فيكون مأمورا به وقد كان منهيا عنه واجتماعهما محال وبتقرير اخر قراءة العزائم بقصد
الصلوة لان القراءة جزء للصلوة فيكون مأمورا بها والنهي عن قراءة العزائم يدل على ان
هذا الفرد من القراءة ليس مأمورا به والا اجتمع الامر والنهي في شيء واحد واذا لم يكن
مأمورا به لا يكون جزء صحيحا وصحة الصلوة يتوقف على ادائها مع اجزائها صحيحا وثانيهما ان
يجعل شيئا جزء لعبادة وينهى عن ذلك الجزء في فرد من افراد هذه العبادة كما لو فرض انه
جعل السورة جزء للصلوة ونهى عن قراءة السورة في صلوة معينة ولا يخفى ان النهي يرجع
الى امر خارج لانه يعلم من النهي عن قراءة السورة في هذه الصلوة انها تخالف ساير افراد
الصلوة في كون السورة جزء لها بل يدل على انها ليست جزء لهذا الفرد فتعلق النهي به ليس
تعلقا بالجزء بل بامر خارج واما ان تعلق باللازم فاما يتعلق باللازم المساوي او
الاعم او الاخص فالاول على قسمين احدهما ان يكون اللازم لازما معينا بمعنى ان يكون اللازم

شيئا

شيئا واحدا لازما لجميع افراد العبادة وتعلق النهي بها على اقسام لان الشيء اما يكون لازما
لعبادة ونهى الشارع عن فرد من افراده او يكون لازما لها وينهى عنه في فرد من افرادها
او يكون لازما لها وينهى عن ارتكاب هذا اللازم في بعض الاوقات او الحالات التي تعلق بها اجتماع
الفعل فيه والاول يدل على الفساد بمعنى ان المكلف لو اتى بهذه العبادة مع الفرد المنهي
من اللازم يكون عبادته فاسدة لانه لاجل فساد اللازم يستلزم فساد الملزوم واللازم في هذه
العبادة فاسد فالعبادة مثله اما فساد اللازم فلان الشارع امر باللازم اما تبعا ان كان
اللازم عقليا واصالة ان كان شرعيا وقد نهى عن فرد من افراد هذا اللازم وذلك النهي
يدل على ان هذا الفرد لم يكن مراد الشارع حين الامر باللازم والا لزم اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد فلا يكون هذا الفرد مأمورا به واذا لم يكن مأمورا به لم يكن الاتيان به اتيانا
بما وافق المأمور به فيكون فاسدا ولان هذه العبادة لو كانت موافقة للمأمور به لزم اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد من جهتين بينهما عموم وخصوص مطلقا لان هذه العبادة مساوية
للازمها المساوي وهو اعم من هذا الفرد المنهي فهذه العبادة ايضا اعم منه فيكون مأمورا
بها لكونها هذه العبادة التي هي اعم من هذا الفرد ويكون منهيا عنها لخصوصية هذا الفرد وذلك
باطل واما الثاني فخارج عما نحن فيه لما مر سابقا واما الثالث فيدل على الفساد والا لزم اجتماع الامر
والنهي في واحد من جهتين متلازمتين ووجهه ظاهر وثانيهما ان لا يكون اللازم شيئا واحدا
بل كان وصفا لازما للعبادة مع ضده على سبيل البدلية بمعنى ان يكون اللازم في العبادة احدهما
بحيث لا يمكن ارتفاعهما ولا اجتماعهما وهذا ايضا على ضربين احدهما ان يكون احدهما لازما
على سبيل التخيير في كل من افراد العبادة بمعنى ان يكون احدهما لازما للعبادة ولكن كان المكلف
مخيرا في توصيفه العبادة بايهما شاء كالجهر والاخفات في الصلوة الجهرية للنساء لو قد كونهما لازما
مساويا للصلوة فان احد هذين الوصفين ثم ان كان منهيا عن احدهما في فرد من العبادة فهو خارج
عما نحن فيه على قياس ما مر وان كان منهيا عن فرد من افراد احد الوصفين في العبادة كالنهي

لازم للعبادة وكان المكلف مخيرا بين الجهر والاخفات واذا تعلق النهي باحد هذين الوصفين

عن الجهر في المثال المذكور وعند سماع غير المحارم فيدل على فساد العبادة بمعنى ان المكلف لو
اتى بها مع هذا الوصف المنهي يكون عبادته فاسدة لان فساد اللازم يستلزم فساد الملزوم
وفساد اللازم الماموربه في القسم الاول كان لو لا فسادها لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين
بينهما عموم وخصوص مطلقا كما مر فيدل ايضا وان كان نهيا عن جميع افراد احدهما في بعض الاوقات
التي يجب فيها العبادة يدل على فساد العبادة ايضا لاستلزام صحتها اجتماع الامر والنهي في
شيء من جهتين بينهما عموم وخصوص مطلقا وثانيهما ان يكون احد الوصفين لازما على
سبيل التوزيع بان يكون احدهما لازما لبعض افراد العبادة والاخر لازما للبعض الاخر كالجهر و
الاخفات اللازم للصلوة على التقدير المذكور وتعلق النهي باحد هذين الوصفين على
اقسام لانه اما يتعلق باحدهما في ملزوم الاخر كالنهي عن الجهر في صلوة الظهر وهذا
يرجع حقيقة الى تعلق النهي بالامر الخارجي في حكمه او يتعلق باحدهما في فرد من ملزومه
كالنهي عن الجهر في صلوة الصبح من يوم معين وهذا ايضا يرجع الى المتعلق بالامر الخارجي
لما مر مرارا او يتعلق باحدهما في مطلق هذه العبادة في يوم معين وهذا ايضا كسابقه مرجع
الى المتعلق بالامر الخارجي او يتعلق بفرد من افراد احد الوصفين في ملزومه كالنهي عن الجهر
الشديد بحيث يخرج عن الحد المتعارف في الصلوة الجهرية وهذا النهي يدل على الفساد لو
اتى المكلف بالعبادة مع هذا الفرد المنهي عنه والا لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
من جهتين بينهما عموم وخصوص مطلقا او يتعلق باحدهما في بعض الاوقات وجوب هذه
العبادة وذلك ايضا يدل على الفساد والا لزم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين
متلازمتين والثاني وهو ان يتعلق النهي باللازم الاعم كاخراج الحروف من مخارجها فانه
لازم اعم للصلوة لوجوبه في تلاوة القران الواجبة بالنذر مثلا ايضا وهذا ايضا كتعلق
النهي باللازم المساوي في الحكم والتقسيم الا انه لا يلزم في هذه الصورة اجتماع الامر و
النهي في شيء واحد من جهتين متلازمتين اصلا بل كلما يلزم الاجتماع فانما من جهتين بينهما

عموم

مطلقا ومن جهتين بينهما عموم وخصوص صح

عموم وخصوص من وجه والثالث وهو ان يتعلق النهي باللازم الاخص كالجهر في مطلق الصلوة وهذا ايضا
كسابقه في الحكم والتقسيم الا انه لا يلزم في هذه الصورة اجتماع الامر والنهي في شيء من جهتين بينهما عموم
وخصوص مطلق ومما ذكرنا ظهر وجه فساد العبادة اذا تعلق النهي بعينها او جزئها او لازمها العقلي
او الشرعي لمنا وجود الاعم او الاخص ثم لا يخفى ان النهي الذي يتعلق بالعبادة باحد الوجوه اما يعارضه
امر اولا فما تعلق به النهي من دون معارض ففساده بين ولو عارضه امر ايجابي فالتعارض ما لا
يمكن الحكم بالفساد او لا بل يجب النظر الى ان النهي هل يقاوم معارضه ام لا ثم ينظر الى ان تعارضهما باي وجه من وجوه
التعارض هل هو على سبيل التساوي او العموم المطلق او العموم والخصوص من وجه ثم يعمل بما هو حكم
المتعارضين من جمع او طرح او تخصيص فبعد ذلك ان تعلق النهي بالعبادة فيحكم بفسادها
والا فلا المطلب الثاني في ان النهي ان تعلق بامر خارج عن حقيقة العبادة واجزائها ولوازمها
وصفاتها فلا يدل على فساد العبادة سواء كان تعلق النهي به لاجل العبادة او لذاته كقول آمين
بعد الحمد فان النهي عنه انما هو في الصلوة او لذاته او لاجل حرمته مطلقا كالنهي عن النظر الى الاجنبية
وذلك لان علة فساد العبادة فيما مر هنا تعلق النهي بها ولا مقتضي لغير ذلك وتعلقه بالامر الخارج
عن الشيء لا يوجب تعلقه به ولا بلازم الشيء وان كان خارجا عنه لان استلزام فساد اللازم فساد
الملزوم اقتضى فساد ذلك الشيء بخلاف فساد امر خارج عن الحقيقة واللوازم والاوصاف فانه لا يقتضي
فساد ذلك الشيء فلا يدل تعلق النهي بالخارج على فساد العبادة اذ لا يتوقف تحقق العبادة عليه اصلا
نعم غاية الامر ان هذا الامر الخارجي يكون فاسدا والامر الذي لا يفسد العبادة بتركه وعدمه فكيف
يفسد بفساده وايضا ينحصر الدليل التام على فساد العبادة بتعلق النهي بها بما ذكرناه ولا يدل ذلك
على فسادها اذا تعلق النهي بامر خارج لان مبنى هذا الدليل على ان لزوم اجتماع الامر والنهي في
العبادة يوجب فسادها واجتماعهما يتوقف على ان يكون المنهي عنه اما عين العبادة او جزئها
او لازمها حتى يتعلق الامر به ايضا وليس شيء من الامور الخارجية احد هذه الثلثة فلا يتعلق به
الامر بسبب الامر بالعبادة فلا يلزم من صحة العبادة اجتماع الامر والنهي فيها وبتقريب اخر لا دلالة

هذا الدليل على فساد العبادة للزوم اجتماع الامر والنهي في شيء واحد لولاه وتعلق الامر والنهي بشيء
اما بتعلقه بعينه او بجزئه او بلازمه والامر وان تعلق بعين العبادة ولكن النهي لم يتعلق بعينها
ولا بجزئها ولا بلازمها وتعلقه بالامر الخارجي لا يوجب تعلقه بها فلا يجتمع فيها الامر والنهي فلا
يدل هذا الدليل على فسادها **الموقف الثاني** في ان المعاملات ان كانت مما وضعها الشارع لاثر
شرعي فتعلق النهي بها يدل على فسادها سواء كان تعلقه بها لنفسها او لجزئها او للازمها وان
لم يكن مما وضعها الشارع بل كانت موجودة مع قطع النظر عن الشارع ولكن جعل الشارع اثرا مترتبا
عليها فتعلق النهي بها لا يدل على فسادها ودليلنا على مدعى هذا المطلب وجهان **الاول** الاستقراء
فان من تتبع جزئيات الاحكام يجد جميع ما كان من القسم الاول انهم حكموا بفساده وعدم ترتب
الاثر الشرعي عليه بمجرد تعلق النهي به باحد الوجوه الثلثة اما للدلالة الاخبار او الاجماع او غيرهما
ولا اظن تخلف فرد منه عن هذا الحكم ويجد ايضا جميع ما كان من القسم الثاني انهم حكموا بترتب الاثر الشرعي
عليه مع تعلق النهي به الا ما يفهم لخبر او اجماع او غيرها بحيث لا يتخلف فرد منه عن هذا الحكم **والثاني**
انه يعلم من الخارج ويحكم بديهة العقل بان كل ما وضعه الشارع لانتفاع الناس وقرره لاجل فائدة تترتب
عليه لا يكون حراما ولا مكروها بل لا اقل من ان يكون مباحا فان الشارع الواضع لهذا الشيء اما
يجوز الانتفاع به حين وضعه اولا والثاني باطل اذ لولاه لزم صدور العبث من الحكيم تعالى شأنه
عن ذلك فتعين الاول فيكون مباحا اذ لا نريد من المباح الا ذلك واذا وجب كون ما وضعه
الشارع مباحا فلا يكون ما حرمه وضعه لاجل الانتفاع وترتب الاثر فلا يترتب عليه الاثر
الشرعي فلا يكون صحيحا بخلاف ما لم يضعه الشارع فانه لا يفرط فيه الا بالحد ويتقرب اخذه لا بد ان
يكون ما وضعه الشارع لترتب اثر عليه مباحا والا لزم اما اجتماع النقيضين والعبث فيما
يصفه بكون جميع افراده ملحوظا للحاضر اعني بالحضور العلمي لامتناع الغفلة عليه ومن افراده ما هو حرام
فلا يخ اما ان يكون هذه الافراد داخلا في الموضوع اولا والاول يوجب الا بالحد والحرمة في واحد
وهو مح والثاني ينتج المطلوب **الموقف الثالث** لما ثبت ان النهي يدل على الفساد في العبادات بانحاء

اجماع؟

وفي المعاملات في احد قسميها فهل هذه الدلالة لغوية او شرعية او عرفية فقيل بالاول وقيل بالثاني وقيل بهما
وانا اقول ان كان نزاعهم في الدلالة المطابقية او التضمنية فاصل الدلالة ممنوع اذ قد علمت في مسألة
تعيين معنى النهي انه لم يقل احد انه موضوع للفساد في اللغة او الشرع ولم يكن هذا المعنى من المعاني
التي اختلفوا في كونه داخلا في النهي وان كان نزاعهم في الدلالة الالتزامية فالدلالة مسلمة اللغوية
والشرعية في كل ما يدل النهي على فساده متحققة لان النهي في كل من اللغة والشرع التحريم ويلزمه عدم كون
على متصفا بغيره من الاحكام لما عرفت ثم انك بعد ما احطت بما الفيناه تصلح المخالفين وتفقد حالها
فعليك بالتامل وتعمق النظر وهو الله المؤيد والموفق **الباب الثاني** في العام والخاص وفيه
مقدمة واصلان **المقدمة** قيل العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بوضع واحد فيخرج
لصفة جميع النكرات سواء كانت لواحد او لاثنين او للجماعة كرجل ورجلين ورجال فان رجلا يصدق
على كل واحد من الرجال ولكنها لا يستغرق الجميع وكذا الخبر ويخرج ايضا اسماء العدد كعشرة فانها ايضا
لكل عشرة وليست مستغرقة لها وان كانت مستغرقة لاحادها ودخل بالاخير المشترك اذا استغرق
جميع افراد واحد من معانيه واللفظ الذي له معنى حقيقي ومجازي اذا استغرق جميع افراد احدهما
وقيل انه لاخراجهما اذا اريد من الاول جميع معانيه ومن الثاني المعنيين معا فيخرجان بقيد الاول
ورده والذي تحقق ولم تظلله الغالب بان ان اريد من كل منهما جميع افراد جميع المعاني او المعنيين فلا وجه
لاخراجه وان اريد منه بعض افراده فيخرج بالقيد الاول والصلاحية للفظ لما في الافراد ايضا
واورد عليه انه ان اريد بالموصول الجزئيات ينتقض عكسه بالجمع الاول المعرف لانها لا يستغرق جزئياتها
اي كل جمع جمع بل يستغرق اجزاء جزئياتها اعني كل واحد واحد وان اريد به الاجزاء ينتقض عكسه ايضا
بالرجل والرجل لان ما يصلحان له من جزئياته لا من اجزائها وان اريد به الاعم ينتقض طرده بالمثنى
والجمع المنكر والعشرة لان جميع هذه مستغرق لما يصلح له من الاجزاء مع انها ليست عامة وجب
باختيار الاول ودفع النقض بالجمع المعرف بان المشهور بينهم ان اللام يبطل الجمعية فيكون جزئياته
مفهوم كل فرد فرد لا كل جمع جمع اقول وفيه انه لو سلمنا بطلان اللام الجمعية وكون كل فرد فرد جزئيا

بلغ

الجمع المعرف فلا يفيد ايضا لان الجزئي في الحد موصوف بكونه مما يصلح اللفظ له وليس المراد من صلاحية
اللفظ له الاصلاحية الاطلاق عليه وكونه صادقا عليه وكل فرد فرد لو كان جزئيا للجمع فليس يصلح
الاطلاق اللفظ عليه اذ لا يطلق احد العلماء مثلا على فرد منهم ولا يصدق عليه ايضا وقيل العام
هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته وينتقض طردا بالمثنى والجموع المنكرة والعشرة
فالصحيح في التعريف ان يقال هو اللفظ المستغرق لجزئياته فمن حد العام يظهر تعريف الخاص ايضا
الاصل الاول في العام وفيه فصلان الفصل الاول في بيان ما يدل على العموم وضعا وما لا
يدل عليه وفيه مسايل المسئلة الاولى العموم في اللغة صيغة تخصه واليه ذهب جمهور المحققين وخالف
في ذلك جماعة لوضوح هذا المطلب غاية الوضوح بحيث لا يشك فيه من له مسكة رأينا الاعراض
عن بسط الكلام فيه ونعد صيغ العموم اولى ولخرجه فنقول صيغ العموم على نوعين الاول ما لا اول
اما للاختلاف بين القائلين بان للعموم صيغة تخصه في افادته للعموم والثاني ما وقع بينهم الاختلاف فيه
في افادته له والاول كل وجميع وما يتصرف منه كاجمع واجمعين وجمعا وجمع وغير ذلك وتوابعها
المشهورة كاكتع واخواته ومعشر ومعاشر وعامة وكافة وقاطبة وساير شاملة لجميع ما بقي واسماء
الاستفهام نحو من وما واين ومتى واي واسماء الشرط مثل من وما واي واينما ومهما وانما ومتى
اذما وكيفما وانى وحيث وحيثما وايان والنكرة المنفية والاسماء الموصولة واسماء الاشارة الجمعي
والابد والدوام والاستمرار والسرمد وقط في النفي وامر جمع بصيغة الجمع والجمع المعرف باللام والاضافة
وكذا حكم اسم الجمع والثاني كم الاستفهامية ومن وما الموصولة وما الزمانية وما المصدرية اذا
وصلت بفعل مستقبل مثل ما يعجبني صنعك والنكرة في سياق الامر والشرط واسماء القبايل اولا الاستفهام
الانكاري وفي سياق الاثبات اذا كانت للامتنان وفي سياق الامر واسماء القبايل بالنسبة
الى القبيلة والمفرد المحلى بلام الجنس والمضاف والجمع المنكر ونفي الاستواء فهذه جملة الصيغ ونحن
نشير اليها مفصلا في مسايل المسئلة الاولى في ان لفظ كل وجميع وما انصرف منه واخواته موضوعة
للعموم سواء كانت للتاكيد او غيره والدليل على ذلك وجوه الاول تبادر العموم عند الاطلاق وهو

نا

ثا الثاني جواز الاستثناء منها وهو معيار العموم لان الاستثناء عبارة عن اخراج شيء من مدلول
اللفظ يجب اندراجه فيه لولا الاستثناء فلو لم يكن كل واحد من هذه الصيغ عاما لما وجب اندراج
كل فرد منه فيه واذا لم يجب لم يجز الاستثناء اذ لا احتياج الى الاخراج لكن جاز استثناء كل فرد من كل
من كل من هذه الصيغ اتفاقا فيكون هذه الصيغ عامة قيل لو كان جواز الاستثناء معيار العموم
لكان بعض اسماء العدد كالعشرة ونحوها عاما لجواز الاستثناء منها مع انها ليست عامة اقول في
كون مطلق الاستثناء معيارا للعموم نظر لان الاستثناء اما عن الاجزاء او عن الافراد وما يفيد
العموم هو الثاني دون الاول الا ترى انه يصح ان يقال له علي عشرة دراهم الا خمسة مع ان العشرة
ليس عاما كما مر الثالث ان قولنا قام كل انسان او جميع الانسان يناقضه ما قام كل انسان او جميعه بالاتفاق
ولذلك يستعمل كل واحد منهما في تكذيب الاخر والتناقض لا يتحقق الا اذا افاد الكل والجميع او امثالها
الاستغراق لان النفي عن الكل لا يناقض الثبوت في البعض الرابع ان صيغة الكل مقابلة في اللفظ
لصيغة البعض ولولا ان صيغة الكل غير محتملة للبعض لما كانت مقابلة لها الخامس ان السيد اذا
قال العبده كل من دخل اليوم داري فاعطه رغيفا فلو اعطى كل واحد لم يكن للسيد ان يعترض
عليه بحجة انه اذا اعطى رجلا قصيرا فقال لم اعطيت مع اني اردت الطوال فللعبد ان يقول ما امرتني
باعطاء الطوال وانما امرتني باعطاء كل من دخل وهذا قد دخل فكل عاقل سمع هذا الكلام راى اعتراض
السيد ساقطا وعذر العبد متوجها وكذا لو اعطى الكل الا واحدا فقال له السيد لم لم تعطه فقال
لانه طويل وكان لفظك عاما فقلت لعلك اردت القصار استوجب التاديب بهذا الكلام السادس انه لو قال
اعتقت كل عبيدي واماءي او جميعهم ومات في الحال ولم يعلم منه امر اخر صح هذا الكلام بحكم
بعتق كل عبيده وامائه السابع قول عثمان للبيد بعد قوله وكل نعيم لا محالة زايل قد كذبت فان نعيم
اهل الجنة لا يزول فلولا ان لفظ الكل يفيد العموم لما توجه التكذيب الثامن ان امثال الكل وجميع
لو لم يعلم كونها للعموم في اللغة لما حصل العلم بمعنى لغوي اصلا اذ ليس فيما بين الالفاظ لفظ حصل العلم
بمعناه اللغوي اكثر من حصول العلم بكونها للعموم وهذا ظاهر جدا لمن له قليل تتبع المسئلة الثانية

في ان اسماء الاستفهام هل هي للعموم ام لا فذهب الاكثر الى الاول وبعضهم الى الثاني الحجة على
الثاني وادعاء الاجماع ممنوع كما قاله العميدي لنا ان قول القائل من دخل داري لو كان للعموم
لما احتمل غيره مع انا نعلم ان القائل كان مترددا في الخصوصيات او في الخصوص والعموم فاستعمل لفظه
ولولا صلاحيتها لغير العموم لما صح استعمالها فيه ولنا ايضا قوله من دخل داري اذا علم انه لم يدخل الا
واحد ولكنه لم يعرفه فانه قد استعمل ههنا في الخصوص فقط وحاصل الوجهين ان لفظ من مثلا يصح
استعمالها في الخصوص فقط كما في المثال الاخير وفيما احتمل الخصوص والعموم كما في المثال الاول ولا
يصح استعمالها في العموم فقط اذ لا معنى للاستفهام بعد العلم بالعموم وكيف يكون لفظا موضوعا لمعنى
لا يصح استعماله فيه احتج القائل بكونها للعموم بان قول القائل من دخل داري لو كان للخصوص لما حسن
الجواب بالعموم بان يقال في جوابه كل القوم لوجوب مطابقة الجواب للسؤال مع انه حسن ولو كان للاشتراك
لما صح الجواب الا بعد الاستفهام عن كل مرتبة من مراتب الخصوص مع انه يصح الجواب بالمطابقة بان يقول
قول القائل من دخل داري لو كان للعموم لما حسن الجواب بالخصوص بان يقول زيدا وعمروا او بعض
اهل البغداد مثلا مع انه حسن اتفاقا ولو لم يكن للاشتراك لما صح بعض الاستفهامات بان يقول
من البصريين او الكوفيين مع انه صحيح ايضا فالصحيح انها مشتركة بين العموم والخصوص اشتراكا لفظيا
او معنويا **المسئلة الثالثة** في ان اسماء الشرط للعموم والدليل عليه اولا التبادر وثانيا صحة الاستثناء
وثالثا ان السيد اذا قال لعبده من دخل داري اكرمه حسن اكرام كل داخل حتى انه لو اهمل اكرام
بعض الداخلين استحق اللوم والذم فلو كان للخصوص لما حسن منه اكرام كل داخل وكذا لو كان
مشتركا لما حسن منه اكرام الجميع الا بعد ان يستفهم ويظهر له ان المراد العموم ورابعا انعقاد
الاجماع على انه اذا قال من دخل داري فهو حر او طالق نعم العبيد والنساء وكذا لو قال من كان
عبدي فهو حر ومن لم يعبدني فلكذا وخامسا قضية ابن الزبعرى فانه لما انزل الله تعالى
انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا فجاء الى النبي صلعم فقال
يا محمد اليس قد عبد الملئكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ ولم ينكر النبي صلعم ذلك

نزل

نزل قوله تعالى إن الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون **المسئلة الرابعة**
في ان النكرة المنفية للعموم والدليل عليه وجوه **الاول** التبادر وهو ظاهر **والثاني** صحة الاستثناء
والثالث انه انعقد الاجماع على ان كلمة التوحيد تفيد نفي الالوهية **والرابع** انه انعقد على ان الحنث
يحصل بضرب واحد لو قال والله لا اضرب احدا **والخامس** انه لو قال المولى لعبده لا تضرب احدا فضرب
واحدا ذمه العقلاء ولولا انه للعموم لما توجه الذم **والسادس** انه اجمع العلماء على التمسك بتحريم كل عمة وكل
خالة بقوله لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها **والسابع** قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى
نقضا لقول اليهود ما انزل الله على بشر من شيء ولو لم يكن قولهم عاما لما كان قوله نقضا ثم انه هذا
ظاهر الاحتجاج لحجية الاستدلال نعم ليس نفيا اذ كسلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا ابطالا
لقول من قال كل عدد زوج فانه ليس من باب عموم السلب اي ليس حكما بالسلب على كل فرد بل هو في الحقيقة
نفي عموم قول القائل **المسئلة الخامسة** في ان مثل الذي والتي من الاسماء الموصولة وكذا اسماء الاشارة
المجموعة تفيد العموم والدليل على ذلك يظهر بما تقدم **المسئلة السادسة** في ان الابد ونحوه فانه يدل
على العموم الزماني ودليله بعد التبادر ان العموم مدلولها الوضعي كما يدل عليه اللغة **المسئلة السابعة**
في ان الجمع بصيغة الامر للعموم والدليل عليه ان السيد اذا اشار الى جماعة من عبيده بقوله قوموا ولم يكن
في المقام قرينة فلو تخلف عن القيام احد لاستحق الذم واللوم وذلك يدل على ان اللفظ للشمول
المسئلة الثامنة في ان الجمع المعرف باللام مشتقا كان او غيره للعموم والدليل عليه من وجوه **الاول**
انه يؤكد بما يقتضي العموم فوجب ان يفيد في اصله العموم اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة
كلهم اجمعون واما انه بعد التاكيد يقتضي الاستغراق فهو ظاهر وقد نقلوا الاجماع عليه ايضا واما
انه متى كان كذلك وجب ان يكون المؤكد في اصله للعموم فلان هذه الالفاظ مسماة بالتاكيد اجماعا
والتاكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن العموم حاصلا في الاصل وانما
حصل بهذه الالفاظ ابتداء لم يكن تاثير هذه الالفاظ في تقوية حكم الاصل بل في اعطاء حكم جديد
فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة **الثاني** ان الجمع المعرف عادون المنكر في اقتضاء الكثرة لانه يطلع

انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رجال من الرجال ولا يقال الرجال من رجال
ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع وبعد ذلك نقول المفهوم من الجمع المعرف اما
الكل او ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح استثناؤه من الجمع المعرف وقد
عرفت ان المنتزع منه اكثر الثالث ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم ابو بكر بقوله عم الائمة من قريش
والانصار سلموا تلك الحجة ولو لم يدل الجمع المعرف بلام الجنس على الاستغراق لما صحت تلك الدلالة
لان قولنا بعض الائمة من قريش لا ينافي وجود امام من قوم اخرين الرابع انه روي عن عمر
انه قال لابي بكر لما هم بقتال مانعي الزكوة اليس قال النبي صلى الله عليه وآله امرت ان اقاتل
الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج عليه بعموم اللفظ ثم لم يقل ابو بكر ولا احد من الصحابة
ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال اليس قال الا بحقها اي بحق هذا القول وان الزكوة
من حقه الخامس انه يصح استثناء اي واحد كان منه ثم انه خالف في ذلك ابو هاشم واحتج بان
هذه الصيغة تستعمل في العهد ايضا فلو كانت للعموم لزم اما الاشتراك او المجاز وهما خلاف الاصل وبانه
لو كانت للعموم لكان قول القائل رايت كل الناس او بعض الناس خطأ لان الاول تكرير والثاني
نقض وبانه يقال جمع الامير الصاغة مع انه ما جمع الكل والاصل في الكلام الحقيقة والجواب اما عن
الاول فبانه قد يصار الى خلاف الاصل اذا كان عليه دليل واما عن الثاني فبان دخول لفظي الكل
والبعض لا يكون تكريرا ولا نقضا بل تاكيدا وتخصيصا واما عن الثالث فبان القرينة في
امثاله موجودة على ان القائل ما اراد الكل وهي حكم العرف وكون الاصل في الكلام الحقيقة اذا
لم يدل دليل على وجه حقيقة اخرى المسئلة التاسعة في ان الجمع المضاف يفيد العموم والدليل
عليه بعد كثير مما مر احتجاج فاطمة عم على ابي بكر حيث منعها من توريثها من ابيها بقوله تعالى يوصيكم
الله في اولادكم ولم ينكر عليها احد من الصحابة بل عدل ابو بكر الى رواية رواها
عن النبي صم وايضا فهم الخليل اباه من قوله تعالى انا مهلكوا اهل هذه القرية حيث قال
ان فيها لوطا وقرره الملك وايضا اجمعوا على انه اذا قال اعتقت عبيدي فانه يحكم بعتق

جميع عبيده وان هذا الاطلاق يفيد العموم هذا ولا يخفى ان ما اثبتنا افادته للعموم ما يجري
فيه غيره ايضا كالجمع المعرف والمضاف الى المعرفة والموصول فانه يجري في كل منها الاستغراق و
وتعريف الجنس والعهدين فعلى الاول يفيد العموم وضعا بخلاف التقادير الاخر فلا بد في
فهم العموم منه الى قرينة ولذا قيل العموم اما بتبعية اللفظ بنفسه من غير قرينة في الاثبات
او في النفي المسئلة العاشرة بناء الماضي والمصدر لا يفيد العموم لعدم المقتضي وشيوع القائل
المسئلة الحادية عشر النكرة في سياق الشرط يفيد العموم وعليه ظاهر جماعة بخلاف النكرة في حيز
الاستفهام الانكاري والاثبات في مقام الامتنان والامر فان افادتها العموم غير ظاهرة
المسئلة الثانية عشر في ان المفرد المعرف بلام الجنس هل يفيد العموم ام لا وانما قيدنا اللام بالجنسية لانه
لا خلاف في افادته العموم اذا قامت قرينة على ان اللام الداخلة عليه للاستغراق وكذا لا خلاف
في عدم افادته له اذا دلت قرينة على انه لاحد العهدين وانما الخلاف فيما اذا تعين كونها للجنسية والطبيعية
من حيث هي والحق انه لا يفيد العموم لغة ويفيده شرعا لنا اولا ما استدل به والدي المحقق دام ظله
العالي من ان لام الجنس الطبيعة من حيث هي هي لا ينافي الوحدة والكثرة ويتحقق في ضمن كل منهما
والدال على العام لا يدل على الخاص وثانيا انه لا يؤكد ولا يوصف بما يؤكد ويوصف به الجمع فانه لا يقال
جاء الرجل كلهم ولا جاء الفقيه العلماء الفضلاء ولو كان للعموم لجاز ذلك ولا يرد عليه بان ذلك
لعدم التشاكل اللفظي مندفع بان التاكيد والتوصيف يتبعان المعنى دون اللفظ ولهذا لا يوصف رجل
بالعلماء ولم يجز ان يقال جاء العلماء الفضلاء ولو صح لجاز من الناس العالم صح جاء العالم الفاضلون
وثالثا انه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا لقبح رايت الرجل الا البصريين بخلاف
رايت الرجال الا البصريين احتج القائل بكونه للعموم بوجوه منها جواز وصفه بالجمع كما حكي
من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وكقوله تعالى او الطفل الذين لم
يظهروا على عورات النساء ومنها جواز الاستثناء عنه كما في قوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين امنوا ومنها ان اللام للتعريف وليس لتعريف الماهية لحصوله بالاسم

او في القرينة م

على الاول م

ولا التعريف واحد بعينه اذ لا يدل اللفظ عليه اصلا ولا التعريف بعض مراتب الخصوص اذ ليس
بعضها اولى من بعض فلا بد من الصرف الى الكل والجواب عن الاولين انه من قال بعدم افادة
العموم لم يقل بكونه موضوعا للخصوص بل قال انه موضوع لتعريف الماهية من حيث هي قابل العموم
والخصوص فيفهم كل منهما من خارج بانه لو لا اللام فالوصف بالجمع والاستثناء ببعض الافراد لا يقتضي كون اللام
للعموم والدليل عليه انه لا يكون استعمال اللام في معناه المطلق ونفهم العموم من التوصيف والاستثناء
وعن الثالث ان اللام لتعريف الماهية وحصولها باصل الاسم ممنوع اذ لا يعرف به الا الفرد وهو غير الماهية
لعدم صدقه على الجميع ولنا على الثاني ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية على ارادة
العموم من حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا وذلك لانه
لو لم يكن المراد منه العموم فاما يكون المراد الماهية من حيث هي او البعض المبهم لان الفرض عدم
العهد الخارجي وارادة الماهية ممتنعة في الاحكام الشرعية لانها تجري على الكليات باعتبار وجودها
وارادة البعض المبهم تنافي الحكمة وتوجب الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يعلم اذ لا معنى لتحليل بيع
من البيوع وتحريم فرد من الربوا فتعين ان يكون المراد منه العموم في الاحكام الشرعية فان قيل هذا
لا يدل على استعمال اللام في العموم وكونه حقيقة شرعية فيه بل انما يدل على ارادة العموم ههنا من
الكلام فيجوز كون اللام مستعملا في معناها المطلق ويفهم خصوص هذا المطلق في ضمن العموم من القرينة
المذكورة قلنا هذا صحيح فيما اذا لم يبلغ وجود القرينة بحيث يتبادر من الكلام المعنى المستعمل فيه و
يترك المعنى الحقيقي ولما كان وجود القرينة المذكورة في لسان الشرع غالبا اكثريا بحيث يتبادر
المعنى المستعمل فيه من المفرد المعرف فصار هذا المعنى مفهوما للمراد منه فيكون حقيقة شرعية
فيه وكون هذا المعنى مفهوما من اللام لاستعمال المفرد بدونها في الخصوص وقيل ايضا ان العموم
في امثالها يفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي بحيث توجد بوجود الحكم لان وضع اللام
نعم اللام يدل على ارادة الماهية من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر وفيه انه
ان كان المراد انه تعليق الحكم على الماهية من حيث هي فيدل على العلية فيتحقق كلما يتحقق فباطل

لان العلية انما يستفاد من تعليق الحكم على الاوصاف الصالحة لها على اي شيء كان وان اراد انه
الحكم على الطبيعة يستلزم ثبوته لافراده وان لم يدل على العلية لان المفرد لما كان ولا عهد ثمه
ولم يكن قرينة الفردية كان اللام لام الحقيقة والحكم على الحقيقة من حيث هي يستلزم الحكم على جميع
افراده ففساده ظاهر تذنيبات الاول قد ظهر لك مما تقدم ان المفرد المحلى يستعمل في معان اربعة
بسبب كون اللام الداخل عليه الاول الطبيعة المطلقة ويشار باللام فيه الى الجنس نفسه من حيث هو كما
في الحدود والثاني الاستغراق ويشار باللام فيه الى الجنس من حيث وجوده في ضمن جميع الافراد والثالث
العهد الذهني ويشار بها فيه الى الجنس من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد والرابع العهد الخارجي ويشار
بها فيه الى حصة معينة من الجنس فردا كانت او افرادا ثم انه لم يثبت ان دلالة اللام على هذه المعاني الاربعة
واستعمالها فيها هل هي على سبيل الحقيقة حتى تكون مشتركة بين جميع المعاني او لا بل في بعضها حقيقي
وفي البعض الآخر مجازي نعم الظ كما صرح به المحقق الدواني انه لا ريب في ان العهد
الحقيقة لا يمكن ان يكون من المعاني المجازية لانهم صرحوا بان وضع هذه اللام للجنسية ولذا اشتهر بلام
الجنس وبعد ثبوت كون هذه معنى حقيقيا للام والتشكيك في الباقي فمقتضى الاستدلال على ما
مر في المبادي اللغوية كون غيره مجازيا كما لا يخفى وعلى هذا فاذا استعمل المفرد المعرف مع قرينة على احد
المعاني تعين الحمل عليه وبدونها في غير الشرعيات فمقتضى ما مر ومع ملاحظة غلبة استعماله في الحقيقة
بحيث يمكن ادعاء التبادر فيها ومراعاة اصالة عدم الزائد حمله على الحقيقة سيما اذا لم يكن هناك
عهد وان كان قرينة ما فيه مرجحة على الحقيقة فان لم يكن عهد ايضا فيتعين حمله على الاستغراق
لامتناع ارادة معنى العهد بدون تحققه فلو لم يكن عهد يعلم ان المتكلم لم يرد ذلك المعنى لان
ارادته غير معقولة وان كان عهد فالاظهر انه لا يتعين ارادته بل يحتمل العهد الخارجي
يحتمل العهد والاستغراق وجهه الثاني قد اشرنا سابقا الى ان الجمع المعرف كما يستعمل في
العموم يستعمل في كل من العهدين ايضا فاذا استعمل ومعه قرينة معينة فيتعين الحمل على ما عينته وان
لم يكن معه قرينة فان لم يكن هناك عهد فيتعين الحمل على العموم والاستغراق لما مر وان كان عهد فالظ

ايضا لحمله على العموم لما ذكرناه ايضا من ان غلبة استعمال لفظ بصارت بحيث يمكن ادعاء نقله
عنه الثالث وثمّا ذكرنا ظهر وجه ما قلنا من ان الجمع المعرف يفيد العموم دون المعرف لا يفيده
مع ان كلا منهما يستعمل في العموم وفي غيره فانه قد ظهر مما ذكرنا ان الجمع لا يستعمل في غير العموم الا
مع القرينة وان المفرد لا يستعمل في العموم الا مع القرينة الصارفة عن معناه الاول الذي هو
الحقيقة والجنس والطبيعة وهذا بعينه هو شان الالفاظ بالنسبة الى معانيها الحقيقية المسئلة
الثالثة عشر لفظة اذا كالمفرد المحلى في عدم افادتها العموم لغة لكونها سور الجزئية والحقها الزركشي
لما ذكرناه في المفرد بعينه المسئلة الرابعة عشر الجمع المنكر لا يفيد العموم ولم اعثر على مخالف لهم
تنقله احد ونسبة المخالفة الى الجبائي في غير ذلك سهو لان المتتبع يعلم انه لا يقول بانه يفيد
العموم على سبيل ان يكون حقيقة فيه بل يقول انه يلزم حمله عليه مع كونه مشتركا للدليل الخارجي
كما ان من يقول بوجوب حمله على الثلاثة لا يقول بكونه مفيدا لها حقيقة فهنا الناء على عدم افادة
العموم لغة اولا فالقطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد بدلا كرجل بين الاحاد
في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب الاحاد فكذلك رجال
ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب الجموع واما ثانيا فانه يصح انتزاعه من الجمع المعرف بان يقال
جاءني رجال من الرجال ولا شك ان المنتزع اقل من المنتزع منه والجمع المعرف لا يفيد اكثر
من العموم فالمنكر يفيد اقل منه فائدتان الاولى اذا عرفت انه ليس موضوعا للعموم ولا يفيده فهو
اذا ورد في الشرعيات يحمل عند الاطلاق على اقل مراتبه وهو الثلاثة على الصحيح كما ياتي لا بمعنى انه يحكم
قطعا بان مراد المتكلم هو الثلاثة فقط دون غيره بل بمعنى انه اذا كان واردا في الشرعيات
لا يجب الاتيان الا بالثلاثة خلافا للبعض حيث قال بوجوب حمله عند الاطلاق على الجميع لنا اما
على وجوب الحكم بدخول الثلاثة فكونها متحقق الدخول مطلقا اي سواء كان اللفظ مشتركا بين مراتب الجموع
او موضوعا للقدر المشترك فيكون هو مراد المتكلم قطعا وهذا ظ واما على عدم وجوب الحكم بدخول
ما عداها فكونه مشكوكا فيه فلا يحكم عليه بشيء الا ان يدل دليل وايضا يلزم على الاول ان يكون اللفظ

مثلا

مشتركا الا التوقف على ما سبق وبعد حصول العلم بان احد معانيه مراد ولا اقل منه فيجب التوقف
في البواقي والتوقف فيما هو عدم الحكم بدخولها في اللفظ وهو المط واما وجوب التوقف في
جميع المعاني فانما هو فيما اذا لم يكن شيء منها محقق الدخول وكذا على الثاني يكفي في العمل بمقتضى
اللفظ ما يحصل به القدر المشترك اجماعا الا عند من يقول بان التعليق على الماهية يشعر بالعلية
وهو نادر احتج من قال بوجوب حمله على الجميع بوجهين احدهما انه يثبت اطلاق اللفظ على كل
مرتبة من مراتب الجموع فاذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى وجوابه منع
اولوية حمل المشترك على جميع حقايقه بل يجب الحمل على ما هو محقق الدخول ان كان او التوقف
ان لم يكن ويمكن ردّه بان مراده ليس حمل اللفظ على جميع حقايقه بحيث يلاحظ كل واحد من الجموع
الفرد بل المراد ان يحمل عليه بحيث يلاحظ كل واحد من حيث انه جزء لفرد وكل الجميع ان اريد هذا
الحمل ايضا فجوابه المنع بعد فقدان الدليل عليه وثانيهما ان هذه اللفظة اذا دلت على القلة
والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها حيث لا قرينة وجب حملها على الكل وهو قياس
ما مر في المفرد المعرف وجوابه معارضته بمثله بان يقال لو اراد الكل لبينه ايضا الثانية اقل مراتب
صيغة الجمع ثلثة لا اثنان كما ذهب اليه جماعة ولا الواحد كما قيل والتقييد بالصيغة لكون النزاع
فيها لا في لفظ جمع فانه يطلق على الاثنين اتفاقا كما في قوله تعالى وجمع الشمس والقمر
ونحو زيد وعمرو اجتمعا وصرح به المحققون والمرتضى بان الجمع في اللغة ضم شيء الى شيء وهو
يتحقق بالاثنين فضلا عن العدد وادعاء بعضهم عدم الفرق بين لفظ الجميع وصيغته باطل
لنا وجوه الاول ما حكي عن ابن عباس انه قال لعثمان بن عفان في خلافته لم صار
بردّ ان الام من الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان
في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضى به قبلي ومضى
في الامصار انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك
دليل على انه حقيقة في الزايد ونفي المجاز هو معلوم من ان التبادر علامة الحقيقة الثالث

انه لو صدق على المثنى لفظ الجمع لصح وصفه به بان يقال الرجلان العلماء والزيدان
الفاضلون والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي
فمتفق عليه وبتقرير اخر صيغة الجمع سميت بالثلثة فما فوقها وبالعكس يقال جاء في رجال
ثلثة وثلثة رجال ولا ينعت بالاثنين فلا يقال رجال اثنان واثنان رجال ولو
كان الجمع صادقا على الاثنين لصح الثاني ايضا كما يصح الاول الرابع ان اهل اللغة فرقوا
بين ضمير التثنية والجمع وكذا بين الاشارة اليهما وصنعوا من خلافه لو لا عدم صدق احدهما
على الاخر لما كان المنع متوجها الخامس انه لو قال المولى لعبيده الثلث اذهبوا الى السوق فلم
يذهب واحد منهم معتذرا بان لفظ اذهبوا لا يعم الثلثة بل يعد من العقلاء ولو لا عمومه لما لم
يكن الذم متوجها وقد يستدل لنا بان اهل اللغة فرقوا بين صيغتي الجمع والتثنية فقالوا
في الاول رجال وفقهاء وفي الثاني رجلان وفقيهان ولو كان لفظ الجمع صادقا على
التثنية لما كان لهذا الفرق معنى وفيه انا لا نسلم انتفاء معنى الفرق على تقدير صدق لفظ
الجمع على التثنية فانه يكفي في ثبوت الفرق بين الصيغتين صلاحية صيغة الجمع لما زاد
على الاثنين وعدم صلاحية صيغة التثنية له هذا واما ما نقل من الفتوحات المكية
انه قال مؤلفه رايت رسول الله صلى الله عليه واله وسلم في بعض الوقايع فسالته
عن اقل مراتب الجمع وقلت ذهب فريق الى انه ثلثة وفريق الى انه اثنان فما الحق
فقال صلعم اخطا هؤلاء وهؤلاء بل ينبغي ان يفصل ويقال الجمع اما جمع فرد او
جمع زوج فاقل مراتب الاول ثلثة واقل مراتب الثاني فمع القطع بعدم وقوعه اكثر
ما ذكروا فيهما من الطرهات والقاماقت وكانه من التفيهقات المسلكية فلا يبنا في ما اخترناه
بل نؤكده لان الاثنين في جمع الزوج ربعة احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعم
وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ والمراد منه داود وسليمان الثاني قوله تعم اذ
تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ وكانا اثنين لقوله تعم خصمان الثالث قوله تعم هٰذَانِ خَصْمَانِ

اخْتَصَمُوا الرابع قوله سبحانه اِذْ دَخَلُوا عَلٰى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ الخامس قوله تبارك وتعالى
في قصة موسى وهرون اِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ السادس قول يعقوب عم عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَاْتِيَنِي
بِهِمْ جَمِيعًا والمراد يوسف واخوه السابع قوله تعم وَاِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ
اقْتَتَلُوا الثامن قوله تعم فَاِنْ كَانَ لَهُ اِخْوَةٌ فَلِاُمِّهِ السُّدُسُ مع ان الحجب يتحقق بالاخوين
اجماعا التاسع قوله تعم فَاِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ الاية فلو لا عموم النساء للاثنتين
لما كان لهذا الوصف والتقييد فايدة العاشر قوله صلعم الاثنان فما فوقهما جماعة الحادي عشر
ان معنى الاجتماع حاصل في الاثنين ايضا والجواب اما عن الايات الثمانية فالاولى فبان
الاطلاق اعم من الحقيقة سيما اذا ثبت الدلالة على عدمها مع انه يمكن رد الضمير فيها الى
ما فوقهما اما في الاول فبان يقال الحكم مصدر يصح اضافته الى الفاعل والمفعول وههنا
اضيف الى الفاعل وهو الحاكم والى المفعول وهو المحكوم فكانوا ثلثة واما في الثاني
والثالث والرابع فبان يقال ان المسلم هو اثنينية طرفي الخصام وهو الموجب لتثنية الاشارة
والخصم واما كون كل من الطرفين واحدا فغير مسلم فان الخصم في اللغة للواحد والجمع كالضيف
يقال هذا خصمي وهؤلاء خصمي فلا يبعد كون المتسورين والمختصمين والداخلين اقل من الثلثة
واما في الخامس فبان يقال ان الضمير في معكم عايد الى موسى وهرون وفرعون واما في السادس
فبان يقال ان المراد من الضمير في بهم يوسف واخوه مع الاخ الثالث الذي قال لن
اَبْرَحَ الْاَرْضَ حَتّٰى يَاْذَنَ لِي اَبِي واما في السابع فبان يقال الطايفة اكثر من الواحد
واما في الثامن فبان يقال المراد بالاخوة في الاية اكثر من الاثنين وحجب الاخوين مستفاد
من السنة لا من الاية وهي غير ما نحن فيه اذ لا يلزم من كون الاخوة حاجبين ان لا يكون
الاخوان حاجبين واما عن الاية الاخيرة فبان فايدة التقييد اخراج الثنتين عن الحكم
ان كان الوصف مقيدا والا فالتوضيح فحسب فلا يتصور الاول ههنا لتحقق الاجماع
على دخول البنتين في الحكم فتعين ان يكون الوصف كشفيا وعن العاشر ان المراد

ند انعقاد الجماعة وحصول فضيلتها بالاثنين لا اطلاقا لجماعة عليهما لان داب الشارع بيان
الشرعيات لا تعليم اللغات وعن الحادي عشر انه كما تقدم ليس المبحث فيما يفيده لفظ الجمع
بل فيما بيناه وله صيغه واين احدهما من الاخر الفصل الثاني في مسائل متعلقة بهذا الاصل وفيه
مسائل المسئلة الاولى اذا حكى الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم كان يقول نهى عن بيع المجهول وقضى العزير؟
الشفعة للجار فالحق انه يحمل على العموم وفاقا للحاجبي والعضدي وخلافا للاكثر لنا انه عدل
عارف باللغة والمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد لجوجه وقطعه وايضا قد ثبت انه يجب
علينا العمل بظاهر ما رواه العدل وهذا ايضا خبر رواه عدل فالعمل بظاهره وهو العموم واجب
وايضا لو لم يجب حملها على العموم فلا يبقى شيء يجب عليه في الاخبار اذ المقتضي له فيها احد
وكل مانع يتصور وجوده ههنا يتصور وجوده في ساير الاخبار وايضا احتج الخصم بوجهين احدها
ان الحجة في المحكي في الحكاية والعموم فيها لا فيه وجوابه ان المفروض ان العلم بالمحكي حصل لام
بهذه الحكاية فمن اين يعلم انه لا عموم فيه بعد عمومها بل يجب الحكم بكونه عاما الحجة الخبر الواحد
وقوله لا حجة في الحكاية مسلم ان اراد عدم حجيتها في نفسها وان اراد عدم حجيتها مطلقا فممنوع
لكونها حجة باعتبار حكايتها عن قول الشارع وثانيهما انه ربما كان المحكي خاصا فتوهمه الراوي
عاما او يظن العموم باجتهاده وجوابه ان بعد ثبوت حجية اخبار الاحاد لا اعتناء بامثال
هذه الاحتمالات والا فلا يكون شيء من الاخبار الصحيحة لامكان جريان بعضها في كل منها حجة
المسئلة الثانية الكلام الذي لا يستقيم الا بتقدير ويسمى بالمقتضي بصيغة الفاعل لاقتضائه تقدير
كلام اخر فاما يحتمل تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها ويسمى ذلك المقدر بالمقتضي
بصيغة المفعول لاقتضاء المقتضي اياه او لا يحتمل الا تقديرا واحدا فعلى الثاني يتعين
تقديره لا محالة اذ لا يحتمل الا تقديره ولا نزاع فيه وعلى الاول فاما يثبت من دليل تعيين ما يجب
ان يقدر او لا فعلى الاول يجب تقدير ما يدل الدليل على تعيينه ولا كلام فيه ايضا واما على الثاني
ففي كونه مجملا بين كل واحد محتمل له وكونه مجملا بين الكل وكل واحد محتملا الكل منها

واما

والحمد كونه عاما في جميع ما يصلح ان يقدر فيه اقوال ثلاث خيرها اوسطها لنا ان التقدير
والاضمار خلاف الاصل فلا يصار اليه الا مع الدليل والمقتضي والدليل والدليل المقتضي
فيما نحن فيه استقامة الكلام بدون تقدير شيء منهما واستقامته معه ونسبة ذلك المقتضي علم
الى الكل وكل واحد على السوية لعدم استقامة الكلام بدون تقدير شيء منهما واستقامته
مع تقدير احدهما فالمصير الى احدهما ترجيح من غير مرجح وهو باطل احتج من قال بكونه
عاما في الجميع بوجهين احدهما ان اضمار الكل راجح لانهم اتفقوا على انه اذا تعذرت الحقيقة وتعدد
المجاز حمل على الاقرب وفيما نحن فيه ايضا يتعذر حمل المقتضي على حقيقته فلا بد من الحمل على المجاز و
المجازات ههنا متعددة والحمل على الكل اقرب المجازات الى الحقيقة لان المقتضي اما منفي او
مثبت فعلى الاول يكون نفي جميع احكامه اقرب اليه من نفي بعضها لان نفي الجميع يجعله كالعدم
فكان الذات قد ارتفعت بخلاف نفي البعض وعلى الثاني يكون اثبات جميع احكام الشيء
اقرب اليه من نفي بعضها لان اثبات الجميع لشيء اخر يجعل هذا الشيء كالمقتضي فكانه
قد ثبت بخلاف اثبات البعض وجوابه ان هذا وان كان مرجحا للحمل على الكل ولكنه معارض
مع مرجح الحمل على البعض وهو ان الحمل على الكل يقتضي تقديرات متعددة بخلاف الحمل على البعض
والتقدير خلاف الاصل وهو كلما كان اقل كان اولى فالمرجحان يتساقطان ويبقى
الحمل على احدهما بعينه بلا مرجح فيكون مجملا وثانيهما ان اضمار البعض ليس اولى من اضمار البعض غيره
لاستقامة الكلام باضمار ايهما كان من غير تفاوت فاما ان لا يضمر شيء وهو باطل او يضمر واحد
منها فيلزم الترجيح من غير مرجح او يضمر الجميع وهو المطلوب وجوابه انه انما يلزم الترجيح من
غير مرجح لو كان البعض المضمر معينا اما مع كونه مبهما بحيث يصدق على كل واحد من الابعاض
على البدل فلا يلزم واحتج من قال بكونه مجملا بين كل واحد محتملا له وغير محتمل الكل انا
على نفيه لا اقتضائه الكل واحتماله له فبانه لا يقدر شيء ولا يضمر الا مع مقتضي له ودليل
عليه وحاجة اليه ولا يمكن تقدير الكل الا بعد تقدير افراده وابعاضه ولا يتحقق

امكانه الا انما كل فرد فرد منه فلتقدير العام لابد من تقدير كل البعض اولا وبعد تقدير
واحد من الافراد يتحقق ما يقتضيه المقتضي فيرتفع اقتضائه فان المقتضي للتقدير استقامة
الكلام وهو قد استقام بتقدير فرد واحد فما المقتضي لتقدير سائر الافراد حتى يتحقق تقدير
تقدير الكل وجوابه ان هذا يتم اذا كان عدم استقامة الكلام مقتضيا للتقدير فقط
فيتحقق مقتضاه بمجرد التقدير ولكنه مقتضى شيئين احدهما التقدير وثانيهما الجهل بمراد
المتكلم فلابد في استقامة الكلام من انتفائهما المقدر مع العلم او الظن بمراد المتكلم والاول
وان تحقق بمجرد التقدير ولكن الثاني لا يتحقق فيكون مع ذلك مجملا فائدة اذا عرفت
انه اذا كان المقتضي بالفتح متعددا لا يتعين المقدر الا بدليل لترا او امارة فليعلم ان من الامارات
تبادر الحصر واحد من المحتملات الى الذهن وسبقه اليه فان التبادر امارة على انه المراد كما في
كلام اضيف فيه التحريم الى الاعيان فانه يتبادر الذهن في مثله الى مقدر معين كالاكل في
الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء ومنها ما اذا انتفي فعل
وثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح فان المتبادر منه حينئذ نفي الصحة اللازم منه نفي الكمال
ايضا لان الصحة اما لجزئه او شرطه وكيف كان يلزم من نفيها نفيه كقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح
الا بولي ومنها ما اذا انتفى فعل وثبت كونه حقيقة عرفية في المفيد فان المتبادر منه نفي
الفايدة نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افيد وقد عبر والدي المحقق دام ظله العالي عن
الامارات الدالة على تعيين المقدر بان يدل المقتضي على نفي ذات شيء ولم يمكن حمله على
الحقيقة لعدم ارتفاعه رأسا فتعين حمله على المجاز ولو كان مقدر معين اقرب المجازات
الى الحقيقة فانه يتعين حينئذ تقديره للاتفاق على انه اذا تعذرت الحقيقة وتعدد المجاز
حمل على الاقرب اليها المسألة الثالثة اذا حكم الشارع في واقعة تقع على وجوه متعددة بحكم
من غير استفصال الوجوه فهل يفيد ذلك الحكم العموم اي يحكم في جميع وجوه هذه الواقعة بهذا
الحكم ام لا فذهب الاكثر الى الاول وهو المراد من قولهم ترك الاستفصال في حكاية الحال

لا صلوة

قيام

قيام الاحتمال يفيد العموم وذهب بعضهم الى الثاني اي الى انه لا يفيد العموم بل يكون مجملا فلا يمكن
الاستدلال به وهو المراد من قولهم حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب
الاجمال وسقط بها الاستدلال وفصل والدي المحقق دام ظله العالي فقال بافادته العموم في بعض
الصور وعدم افادته له في بعض اخر على التفصيل الاتي واليه ذهب بعض المتاخرين احتج
الاول بانه لو كان في الحكم فرق في وجوه الواقعة لاستفصل الشارع العالم بالوجوه وحكم على
كل وجه بحكمه ولم يكن يحكم بالعموم والا لزم الاغراء بالجهل وفيه انه يمكن ان يكون عدم استفصاله
لعدم الاحتياج اليه لكون بعض الوجوه ارجح او اغلب بحيث يسبق الذهن اليه عند الاطلاق
او كان حكمه مخصوصا بواقعة معينة متحققة وكان عالما على الوجه الذي وقعت عليه
فلم يكن فائدة في الاستفصال وههنا تفصيل ياتي ذكره واحتج الثاني بان عدم الاستفصال
يحتمل ان يكون لعدم اقتضاء الوقت او كان الشارع قد استفصل عن الوجوه وحكم على كل وجه
بحكمه ولكن لم نطلع على الاستفصال او كان عالما بان السائل يعلم تخصيص الحكم باحد الوجوه
لمقدمة سابقة فلذلك لم يستفصل او كان الحكم خاصا بواقعة متحققة كان الشارع عالما
بوجهها الى غير ذلك من الاحتمالات ولعله يجاب بان تلك الاحتمالات لا يبقى وثوق بعموم فلا
يستدل به عليه وفيه انه لا شك ان الظاهر من ترك الاستفصال هو العموم وظاهر كلام الشارع حجة لنا
ومجرد هذه الاحتمالات البعيدة لا يخرجه عن ظاهره ولو كنا نعتني بامثال هذه الاحتمالات لم
يبق لنا حجة للاحكام في كلام المعصوم وقال والدي العلامة دام ظله العالي في بيان
ما اختاره من التفصيل والاستدلال عليه والحق ان يقال ان السؤال اما عن واقعة وقعت
وقعت في الوجود وهي محتملة لان تقع على وجوه مختلفة يختلف الحكم باختلافها او عن واقعة
لم تقع بعد بل يسأل عنها على تقدير وقوعها ولها وجوه كذلك فعلى الاول ان علم اطلاع
المسؤول على الواقعة واطلاعه على الوجه الذي وقع فالحق انه لا يفيد العموم وان كان
الوجوه المحتملة متساوية او بعضها او هو ما وقعت عليه الواقعة واطلاعه عن الوجوه الاخر ومرجحا

عندنا لان حكمه سيفرض الى الجهة الخاصة الواقعة المخصوصة فلا يثبتا ولغيرها وان علم عدم الاطلاع
عليها فان كان بعض الوجوه المحتملة ارجح من حيث الوقوع يحمل عليه ولا يقتضي العموم ولا الاسترسال
على جميع الاقسام التي ينقسم اليها اذ لو كان الحكم خاصا لاستفصل فان اطلاق السؤال وابهام المجيب
وارسال الحكم من غير تفصيل يقتضي استواء الاحوال في غرض المجيب فلو كان في قصده الاختصاص
بالبعض ولم يبينه لزم الاغراء بالجهل وهو ينافي الحكمة وكذا الحكم ان لم يعلم الاطلاع وعدم الاطلاع
لان الاصل عدم الاطلاع لما تقدم من اصالة عدم الحادث الا ان يعلم الوجه وعلى الثاني فان كان
بعض الوجوه ارجح من الباقي في عصر المجيب كان شائعا فيه بحيث يقع الواقعة غالبا عليها
يحمل عليه لظهور انصراف الجواب الى الغالب الراجح ولا يفيد العموم لما تقدم واقول للمقام زيادة
تفصيل يختلف الحكم في بعض اقسامها وهي انه لا يتوقف ان حكم الشارع في الواقعة المذكورة بحكم لا يخلو اما
ان يكون بعد سؤال سائل عنه او لا بل يحكم فيها من غير ان يكون جوابا للسائل وكل منهما اما ان يكون
حكما بالواقعة المحققة او المفروضة فان كان الحكم على الواقعة المحققة او المفروضة ان كان الحكم
على الواقعة المفروضة مطلقا فالامر فيه ما ذكره بقوله دام ظله وعلى الثاني الى اخره وان كان
الحكم على الواقعة المحققة فان لم يكن الحكم جوابا للسؤال بل يحكم فيها بالحكم من غير سؤال كما اذا سمع ان شخصا
تزوج عشر نسوة فبعد ان بلغه يحكم عليه بمفارقة اربعهن فان علم الاطلاع على الوجه الذي
وقعت عليه لا يفيد العموم اذ لا مقتضي له وان علم عدم الاطلاع عليه يحمل على العموم قطعا لما ذكره
بقوله دام ظله اذ لو كان الحكم خاصا الى اخره ولانه لو لم يكن الحكم عاما بل كان مختصا ببعض
وجوه الواقعة ولم يكن الحاكم مطلعا على الوجه وجهها فلا يصح الحكم على الاطلاق لامكان ان يكون
الواقعة المحققة على وجه لا يكون هذا حكمه وان كان الحكم جوابا للسؤال مثل ان يقول القائل
زوجت عشرة فقال الشارع فارق اربعهن فان علم عدم الاطلاع على الوجه يحمل على العموم لما مر
وان علم الاطلاع عليه فاما يعلم اطلاع السامع على الاطلاع على الوجه او يعلم عدم الاطلاع
او لا يعلم شيئا منهما فان علم اطلاعه عليه فلا يمكن ح الحمل على العموم لما ذكره بقوله دام ظله

المحققة؟

لان حكمه ح سيفرض ح وان علم عدم الاطلاع عليه فالظاهر ح ان يحمل على العموم لان الشارع اذا
يعلم ان كلامه حجة للامة ويعلم ايضا ان السامع يحمل امثال هذا الكلام على العموم مطلقا اذا لم يعلم
اطلاع الشارع على الوجه ولم يعلم انه هل يعلم الاطلاع عليه ومع ذلك حكم من غير استفصال
فالظاهر ان الحكم ح عام غير مختص بوجه دون وجه والا يلزم الاغراء بالجهل وان لم يعلم الاطلاع
وعدم الاطلاع في الاقسام الثلثة فالظاهر ح ايضا الحمل على العموم لما ذكره دام ظله من ان الاصل
عدم الحادث الحادث يعلم وجوده فان علومهم عليهم السلام حادثة ولا شك ان عدم الحادث
يقطع به ويستمر الى ان يحصل العلم بوجوده وذلك في حدوث العلة فلا ينقض اليقين بالشك
المسئلة الرابعة وقع الخلاف في خطاب الشارع بما وضع لخطاب المشافهة وهو الخطابات
الواردة بصيغة النداء مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا ويا عبادي ويا امتي ويا ايها المؤمنون
وكلمة الخطاب مفردا كانت كالكاف المخاطب به تاؤها وتثنية مثل انتما وجمعا مثل كم وانتم والاوامر
والنواهي مثل الزانية والزاني فاجلدوا ولا تقولوا وامثال ذلك من الخطابات وثبوت حكمه في
حكمه الموجودين والمعدومين جميعا في كونها حقيقة في الموجودين فقط من الحاضرين والغائبين
او كليهما وفي الموجودين والمعدومين على اقوال النزاع اما في الوضع او الاستعمال او الارادة
وبالجملة فقال بعضهم انه حقيقة في الموجودين والمعدومين ويكون ثبوت حكمه للجميع بهذا الخطاب
حقيقة وذهب بعض اخر الى انه مختص بالموجودين في مجلس التخاطب واستعماله فيما سواهم
استعمال مجازي فيكون ثبوت حكمه لغير الموجودين في المجلس بهذا الخطاب لكن مجازا او قال بعض اخر
انه يختص بالموجودين في مجلس التخاطب ولا يجوز استعماله في غيرهم مطلقا وثبوت حكمه
سواهم من الغائبين او المعدومين بدليل اخر كاجماع او نص او غيرهما وذهب طائفة اخرى
الى انه يختص بالموجودين في زمان الخطاب وثبوت حكمه للمعدومين بدليل اخر والذي
انا اذهب اليه ان امثال هذه الخطابات موضوعة للخطاب بالموجودين الحاضرين في مجلس التخاطب
حقيقة فيه وانه يصح استعمالها في الغائبين والمعدومين والملاك ... وكذا عليهما وعلى

وذلك الاستعمال والإطلاق يمكن أن يكون ؟

واستعمالها في الجميع يصح أن يكون ؟

في المجلس معاً إما على سبيل الحقيقة أي على نحو لا يلزم استعمالها في غير ما وضع له وإما على سبيل المجاز
أيضاً وإن هذه الخطابات الصادرة من الشارع مستعملة في الموجودين من الغائبين والحاضرين
والمعدومين معاً إما على سبيل الحقيقة أو على طريق المجاز مع كون استعمالها على سبيل الحقيقة
أولى وأرجح قلنا أربعة مطالب الأول أن هذه الخطابات ليست حقيقة إلا في الحاضرين من حيث
الوضع والثاني أنه يمكن استعمالها في غيرهم من الغائبين والمعدومين على نحو لا يلزم استعمالها
في غير ما وضعت له وأنه يمكن استعمالها فيهم على سبيل المجاز أيضاً والثالث أن خطاب الشارع شامل
للمعدومين والغائبين بنفسه ولا يحتاج إلى مستند الشركة والرابع أن شموله لهم على سبيل
الحقيقة أرجح من شموله لهم بتجوز لنا على الأول تصريح أرباب اللغة بوضع تلك الخطابات للحضور دون
الحاضرين كيف وحقيقة خطاب المشافهة ليس إلا توجيه اللفظ إلى الغير للإفهام فلا يتوجه
إلى الجماد الموجود فضلاً عن المعدوم وأيضاً المعدوم غير مندرج تحت الذين آمنوا ولا تحت الناس
ولا تحت العباد لأن المعدوم ليس شيئاً فضلاً عن كونه إنساناً أو مؤمناً أو عبداً فإنه إذا انتفى
الجنس كيف يبقى فصله وأما ما روي عن الخليل ع أنه أذن في الحج فأجابه من في الأصلاب والأرحام
فلعله كان نداء للمعدومين وخطابه إليه مجازاً بل يكفي فيه الحضور الذهني كما يأتي تحقيقه وكذا
ما روي من نزول القرآن في ليلة القدر إلى البيت المعمور دفعة ثم نزوله منجماً على حسب المصالح
فالمقتضى عنده بأن القرآن قبل توجيهه إلى المخاطبين لم يكن خطاباً بل كان من قبيل الكلمات المحررة
للخطاب ولنا على الثاني أي على صحة استعمالها في المعدومين والغائبين أو فيهما وفي الحاضرين
حقيقة ومجازاً أو فيهما وفي الحاضرين أما على صحة استعمالها في الغائبين والمعدومين أو فيهما
وفي الحاضرين حقيقة أن الخطاب أي توجيه الكلام للإفهام أعم من أن يكون بلا واسطة و
أن يكون بواسطة ولا دليل على تخصيص التوجيه بالأول فالأول كما إذا خاطب شخص جماعة من
الحاضرين بالتكلم والثاني كما إذا خاطب جماعة من الغائبين بالمكاتبة أو بواسطة شخص
فيصدق عليه أنه وجه كلامه إلى الغائبين لإفهامهم وجماعة من المعدومين كذلك كما إذا كتب

وصية للأولاد الذين لم يتولدوا بعد أو أوصى إلى شخص أن يقول لهم ذلك ويمكن أن يكون
خطاب واحد من قبيل الأول بالنسبة إلى جماعة ومن قبيل الثاني بالنسبة إلى جماعة أخرى كما
إذا خاطب جمعاً من الحاضرين وأمرهم بتبليغ هذا الخطاب إلى الغائبين أو إلى من سيوجد بعد
ذلك ولا يخفى أن الخطاب يتحقق في الأول بمجرد تكلم المخاطب وفي الثاني يتحقق ويوجد بعد الوصول الوصول ؟
إلى المخاطبين فيكون أيضاً خطاباً بالموجودين الحاضرين وتوضيح ذلك أن المتكلم إذا تكلم مشافهة
فيختص بالموجودين وإذا أنزل الخطاب بصورة المشافهة فلا يختص بهم بل يعم غيرهم أيضاً و
كيفيته بأن يأمر جماعة واحداً بعد واحد بتبليغ ذلك إلى العالم كل في زمانهم ويكون ذلك محفوظاً
في الكتب يرجع إليه من يريد ولهذا يجوز الوصية بالأوامر والنواهي مكتوبة في طومار إلى من يثبت
إلى الموصى بعده بطون وقد وقع ذلك في وصية علي ع وغيره من غير شائبة قبح أصلاً ولا شك ولا
شبهة في جواز أن يكتب الإنسان كتاباً فيه خطابات وأوامر ونواهي ويدفعه إلى إنسان
ويقول له إن هذه الخطابات والأوامر والنواهي لكل من اطلع على كتابي وينبغي لك أن تبلغها
إلى الناس ثم من بعدك ولدك ثم ولد ولدك وهكذا ولا يستبعد العقل في أن المخاطب الحقيقي
هو كل من اطلع عليها موجوداً كان وقت تصنيف الكتاب أو معدوماً وخطابات الكتب المرسل
كلها من قبيل خطاب الغائب وأيضاً خطابات المصنفين مثل قولهم اعلم وتأمل من هذا القبيل
وإذا عرفت ذلك فيظهر لك أنه يصح أن يخاطب أحد جميع الناس من الموجودين والذين سيوجدون
إلى يوم القيمة بخطاب ويكون خطابه إلى السامعين خطاباً بلا واسطة وإلى البواقي خطاباً بال
واسطة فيتحقق خطابهم بعد تحققهم ووصول الخطاب إليهم وأما على صحة استعمالها فيهما مجازاً
فإن من أقسام المجاز مجاز المشابهة وهو أن يطلق على شيء لفظ وضع لما يشابهه ويمكن
استعمال اللفظ الموضوع للاستعمال في الموجودين الحاضرين وهو خطاب المشافهة في الغائبين
وفي المعدومين بهذا القسم من المجاز أما في الغائبين فلأنهم يشتركون مع الحاضرين في
الوجود وفي صدق العنوان إذا كان الخطاب بنحو النداء والموصول فلا حاجة فيه إلى تجوز

فبها انتفى الفرق بينهما في صحة الحضور والغيبة نعم فللمتكلم ان يحضرهم في الذهن حتى يحصل
لهم الحضور الذهني ويطلق عليهم ما وضع للحاضر الخارجي باعتبار ما بين الحضورين من المشابهة
واما في المعدومين فلانه بعد ان يحضرهم المتكلم في الذهن يحصل لهم الحضور والوجود الذهني
فيطلق عليهم ما وضع للموجود الحاضر الخارجي باعتبار ما بين الوجودين الحضورين من المشابهة
ويمكن في الاول ان يكون احد المجازين وهو التجوز في الحضور مجاز المشابهة والآخر وهو التجوز
في الوجود مجاز المشارفة واما على صحة استعمالها فيهما مجازا فانه من اقسام المجاز التغليب فيكون هذا
الاستعمال تغليباً ويمكن ان يكون هذا الاستعمال من قبيل استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز
معا ايضا ثم لا يخفى ان كون هذا الاستعمال مجازا انما يبتني على تخصيص ما يشترط في الخطاب الشفاهي
من الوجود والحضور بالخارجيين ولو قلنا بكونهما اعم من الخارجيين والذهنيين يكون هذا
الاستعمال ايضا حقيقة هذا وان قيل قد مر ان الخطاب هو التوجيه لافهام المخاطب والعمل بمضمون
الخطاب وفيما فرضت يكون الخطاب الى الموجود الذهني وهو لا يصلح لهما قلنا الخطاب على
قسمين خطاب تنجيزي وخطاب تعليقي وما يشترط فيه الفهم والعمل بالفعل هو الاول واما
الثاني فيتوقف فيه العمل على حصول الفهم ومعلق عليه ولا يشترط فيه الفهم بالفعل بل يكفي
فيه فهمه بعد وجوده الخارجي ووصول الخطاب اليه ولنا على الثالث او على ان الخطابات
الصادرة من الشارع شاملة للموجودين والمعدومين مستعملة فيهما معا على وجه عام لها الا انها
تكون الى الموجودين الحاضرين بلا واسطة والى المعدومين والغائبين خطاب بواسطة
الاحكام مستنبطة منها انفسها من غير احتياج الى المستند الشركة وجوه الاول لو لم يكن انه
لا شك في ان جميع المكلفين من الموجودين والمعدومين الذين يوجدون الى يوم
القيامة مشتركون في التكليف ولا شك ايضا ان الشارع حين الخطاب كان عالما بان
المعدومين والغائبين سيشاركون الحاضرين في التكليف بالعمل بمضمون الخطاب وكان
صور غير الحاضرين حاضرة عنده على سبيل الكلية والاجمال وبعد ذلك فنقول لو لم يكن

خطابات

خطابات الشارع من الكتاب والسنة خطابا الى جميع المكلفين شاملة لجميع من يجب عليه
العمل بمضمونه ولو لم يكن غرض الشارع تبليغ هذا الخطاب الى غير الحاضرين ايضا بل كان قصده
تخصيصه بالمخاطبين والاقتصار في عمل غيرهم وتكليفهم بمجرد الشركة لكان يجب عليه بيان
الاشتراك على نحو لا يبقى بعده شبهة وريب اصلا ويثبت لكل غائب ولاحق بحيث يبلغ
حد البداهة اذ يكون ذلك هو الاصل في تكليف غير الحاضرين وبيان الاحكام لهم وثبوتها
لغير الحاضرين يكون اما بالكتاب والسنة او الاجماع او الدليل العقلي والكتاب خال عما يدل
على الاشتراك فانا لم نعثر على آية تدل عليه والاجماع ايضا من مسائل الاصولية التي لم يكن في
زمان الشارع متدعين ولا اثر ولم يكن في الاحكام عليه تعويل حتى يقتصر الشارع عليه في
اثبات الاشتراك ولا يصح من الشارع الاكتفاء في اثبات التكليف والاحكام بالدليل العقلي
وبحجته على انه لا دليل يدل على الاشتراك فبقي ان يكون ما بين به الشارع الاشتراك هو السنة
ولا شك في ان المتواتر منها غير موجود في امثال هذا الزمان وكان الشارع عالما بذلك فبقي
ان يكون بيان الشارع لاثبات تكليف غير الحاضرين باخبار الآحاد وهل يحكم عاقل على ان يكتفي الشارع
المبعوث الى كافة الناس الموجودين والمعدومين ببيان الحكم لطائفة قليلة من الناس
ويقتصر في بيان الاحكام واثبات التكليف الذي هو الباعث على البعثة وهو الغاية من ارسال
الرسول وانزال الكتاب لسائر المكلفين من الغائبين واللاحقين من زمن البعثة الى
قيام القيامة بخبر واحد يعلم ان امته يختلفون في حجيته وعدمها بل يقول كثير منهم بعدم حجيته ولا
يكون ذلك الخبر متواترا بين الامة بل ينقله بعضهم ولا يصل الى بعض آخر بل الى كثير منهم بل لا يوجد
خبر صحيح اصلا وكيف يحكم عاقل بذلك فان قلت قد نطق الكتاب بذلك حيث قال وما ارسلناك
الا كافة للناس وورد اخبار كثيرة ايضا كقوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة وقوله بعثت الى
الاسود والاحمر الى غير ذلك قلت اما الآية فلا دلالة لها اصلا الا ان يقول ان الناس
لا يصدق على المعدومين وكذا على الاسود والاحمر في الخبر والجماعة في الخبر يتحقق بطائفة من الناس

فلا يشمل المعدوم بين فان قلت يرد النقض على قولكم بالاحكام التي بينها الشارع بلسان اهل
قلنا بعد الجواب بالفرق بين هذا الامر المهم وبين جزئيات الاحكام انتقض محمد لنا قواعد يرجع
اليها عند ضعف الخبر او فقده او تعارضه مع خبر آخر من العمل باصالة البرائة او الاستصحاب او
طرح الخبر او العمل بالاشهر او الاوفق الى غيره لك وثبت تلك القواعد بالتواتر المعنوي ولا يمكن
الرجوع اليها فيما نحن فيه وجه **الثاني** انه قد ثبت قبل ذلك ان الكتاب والسنة حجة
لنا اي يجب علينا العمل بهما مع قطع النظر عن جميع ما سواهما وكذا ثبت ان كل خبر صحيح او آية
محكمة حجة يجب العمل به والدليل الذي يدل على ان الخبر الصحيح والاية المحكمة حجة لا يحتاج الى حجية
اثبات الاشتراك بل يدل على وجوب العمل به ولو قطع النظر عن اشتراكنا مع الموجودين
في زمان الخطاب والمخاطبين بهذه الايات والخبر بل يدل عليه لو فرض عدم اشتراكنا معهم فالدليل
الدال على حجية الكتاب والخبر لنا ووجوب العمل به علينا يدل على كونه خطابا الينا ايضا شاملا
لنا وهو المطلوب **الثالث** ان روايات كثيرة تدل على ان كثيرا من الخطابات نزل في جماعة نشأوا
ما بعد زمان النبي ومنها ما يدل على ان كثيرا منها نزل في الائمة عليهم السلام وان الخطاب
اليهم **الرابع** انه ورد الامر بقول لبيك ربنا عند قراءة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ويا ايها
الناس وقول لا بشيء من آلائك ربنا اكذب عند قراءة قوله فبأي آلاء ربكما تكذبان
وغير ذلك وبضميمة عدم القول بالفصل الحق بين الدليلين يثبت تمام المطلوب فانه اذا ثبت منهما
ان بعض الخطابات شاملة للمعدوم بين يثبت شمول جميعها لهم سواء كان خطاب الله تعالى او احد
المعصومين لعدم القول بالفصل **الخامس** قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وجه الاستدلال
انه لو لم يكن القرآن خطابا الى من بلغ بل كان مختصا بالمخاطبين فكيف ينذرهم به وهذا
صريح في ان جميع خطابات القرآن خطاب الى غير المخاطبين مع الواسطة **السادس** ما رواه
ابن بابويه في العيون بسنده عن الرضا عن ابيه ان رجلا سأل ابا عبد الله عليه السلام
ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس الا غضاضة فقال ان الله تبارك وتعالى لم

بجعل

بجعل لزمان دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض الى
يوم القيمة وصراحة هذه الرواية في المطلوب ظاهرة **السابع** ما رواه الكليني بسنده عن ابي بصير
قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انما انت منذر ولكل قوم هاد الخبر ان قال يا ابا محمد
لو كانت اذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الاية مات الكتاب ولكنه حي يجري
فيمن بقي كما جرى فيمن مضى ودلالتها على المطلوب في غاية الصراحة والوضوح وهذه الادلة الثلثة
تدل على ان جميع القرآن خطاب الى جميع المكلفين من المخاطبين وغيرهم وان نسبته الى المخاطبين
وغيرهم الى اهل كل زمان على السواء وبضميمة عدم القول بالفصل يثبت المطلوب في خطابات الرسول
والائمة ايضا **الثامن** ما رواه في الصحيح عن ابي جعفر عليه السلام قال قال رسول الله اوصي الشاهد
من امتي والغائب منهم ومن في اصلاب الرجال وارحام النساء الى يوم القيمة ان يصل الرحم الحديث
وجه الاستدلال ان الوصية ايضا من احد افراد الخطاب فيدل هذه الرواية ان خطابه صلى الله عليه
وآله وسلم بهذا الحكم شامل الجميع من وجد ويوجد الى يوم القيمة وبالضميمة المذكورة يثبت الشمول
في جميع افراد الخطابات الصادرة من الشارع ولنا على **الرابع** اي على ان شمول الخطابات الصادرة
من الشارع لغير الحاضرين على سبيل الحقيقة دون المجاز اي على الطريق الاول من الطريقين اللذين ذكرناهما
احدهما انه قد ثبت ان خطابات الشارع شاملة لغير الحاضرين وشمولها لهم يمكن ان يكون على
سبيل الحقيقة حتى يكون خطابا اليهم بالواسطة وان يكون على سبيل التجوز على النحو الذي ذكرناه
وثانيهما الدليل الخامس للمطلب الثالث وهو قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ وجه الاستدلال
انه لو كان شمول هذه الخطابات على سبيل التجوز لكان لانذار كل فرد من افراد المكلفين سواء
بلغ اليه او لم يبلغ لحضور الجميع عند المخاطب حضورا ذهنيا غاية الامر انه لا يعذب من لم يبلغ اليه
بارتكابه ما انذره منه فيعلم ان تحقق الخطاب يتوقف على الوصول فيكون خطابا بالواسطة
هذا ولا يخفى انه قد ظهر لك مما ذكر ان الخطاب على قسمين خطاب بواسطة وخطاب بلا واسطة والاول
انما يتحقق بعد العلم بان غرض المتكلم تبليغ هذا الخطاب الى غير الحاضرين فما لم يعلم ذلك يحمل

ذكرناهما لاستعمال الخطاب الشافهة في غير الحاضرين والحاصل انها خطاب الى غير الحاضرين بالواسطة ورجال ؟

في ان ذلك انما في صحة... على الخطاب الحقيقي... على المعصوم ولو... الخطاب على الاول ... الدرس

الخطاب على الثاني لان الاول يقتضي التبليغ وهو امر زايد على مضمون الخطاب في الاصل
على من حيث يعلم والا لزم التكليف بما لا يعلم وهو غير صحيح ثم اعلم ان الفرق بين ما اخترناه
وبين ما ذهب اليه المخالف الاول وهو ان خطاب المشافهة حقيقة في الموجودين والمعدومين
بوجوه منها انه يكون الخطاب المشافهة على قوله خطابا الى المعدوم في حال كونه
معدوما حين صدور الخطاب بالفعل واما على ما اخترناه فلا يكون كذلك بل يكون الخطاب
الى المعدومين بعد تحققهم ووجودهم ومنها انه يكون الخطاب اليهم خطابا بلا واسطة على قوله
ومع الواسطة على قولنا ومنها انه يكون المعدوم ايضا من الموضوع له على قوله ولا
يكون منه على قولنا ومنها انه على قوله اما يلزم الاشتراك ان كان حقيقة في الحاضرين فقط
ايضا او التجوز ان كان مجازا فيهم واما على قولنا فلا يلزم شيء منهما لانه يكون الخطاب فردين
احدهما حقيقة في الحاضرين والاخر في غيرهم ومنها انه يتوقف استعمال الخطاب في الحاضرين فقط
على قوله على قرينة على التجوز واستعماله في كل من الحاضرين والحاضرين والغايبين معا على
الاشتراك وعلى كان اللفظ انه لا يقول احد بان استعمال الخطاب في الحاضرين فقط يجوز يكون حقيقة
في كل منهما متوقفا على القرينة واما على قولنا فلا حاجة الى قرينة اصلا لانه ان علم ان غرضه
التبليغ من امر خارجي كما اذا علم ان غير الحاضرين يشاركون الحاضرين في الحكم او غير ذلك يكون
الخطاب اعم وان لم يعلم ذلك فيحمل على الخطاب بدون الواسطة هذا واحتج المخالف الاول
وهو القائل بانه حقيقة في الموجودين والمعدومين بوجوه اولها انه لو لم يكن الرسول مخاطبا
لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله الا ان يقال
له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض انتفاؤهما بالنسبة اليه واما انتفاء
اللازم فبالاجماع وجوابه اولا ان عدم كون الخطاب حقيقة في المعدومين لا يستلزم عدم كون
الرسول مخاطبا لمن بعده وعدم شمول خطابه لهم الا ان يعم مجازا ويكون مخاطبا لهم بالخطاب لامكان م
المجازي على نحو ما مر وثانيا انه ان اراد بعدم كون الرسول مخاطبا عدم كونه مخاطبا بالخطاب

بدون

بدون الواسطة فمسلم ولكن لا ينحصر الخطاب بالتبليغ به وان اراد عدم كونه مخاطبا بالخطاب مع
الواسطة فممنوع ووجهه ظاهر وثالثا انه لو سلم جميع ذلك فلا يدل على كون الخطاب حقيقة بوضعه للمعدومين
ايضا حتى يكون دالة عليهم ولا التزم وضعه غاية الامر انه يصح الاستعمال ورابعا ان قوله لا تبليغ
الا بهذه العمومات ممنوع اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين
بنصب الدلايل القطعية والامارات اليقينية على ان حكمهم حكم الذين شافههم وثانيها ان العلماء
لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار في المسايل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي ص وذلك
اجماع منهم على العموم لهم وجوابه اولا ان الشمول المجازي يصح الاحتجاج ولا يتوقف على التناول
حقيقة وثانيا ان شمول الخطاب مع الواسطة لهم يكفي في الاحتجاج وثالثها بعض ما ذكرنا في دليل
المختار من الايات والاخبار الدالة على نزول بعض الايات في الموجودين بعد الرسول ص وعلى كون
نسبة القرآن في جميع الازمنة واحدة وجوابه اولا ما مر من كفاية التجوز في ذلك وثانيا ان الايات
والاخبار خطاب مع الواسطة اليهم لا بدون الواسطة احتج المخالف الثاني بانه وهو القايل بانه
حقيقة وضعا في الحاضرين ومجازا في غيرهم اما على الجزء الاول فبما ذكرناه وهو صحيح نقول به واما على الجزء
الثاني بوجوه الاول انه لو لم يكن مجازا في غير الحاضرين يكون من باب مجاز المشابهة او المشاركة وهو اتم
في فصيح الكلام ومستعمل عند الخاص والعام ولو عم الحاضرين والغايبين والمعدومين او احدهما
يكون تغليبا والتغليب مجاز شايع عند اهل اللسان وارباب البيان ومنه قولهم انت وزيد تفعلان
كذا وجوابه انه ان اريد بهذا الدليل اثبات جواز استعمال الخطاب مجازا فيما ذكر فالدليل يثبته الا انه
ولكنه غير مفيد فيما نحن فيه فايدة تامة اذ المطلوب الاصلي هو بيان ان خطاب الشارع هل يعم غير الحاضرين
ام لا وان اريد به المجازي لا يستلزم وقوعه بالفعل بل يتوقف على قرينة صارفة الثاني قوله تعالى
كن فيكون وجه الاستدلال به ان قوله تعم كن خطاب للمعدوم سوى الله من العوالم ولا شك
في انه كان حين الخطاب معدوما ولم يكن واسطة ايضا حتى كان خطابا بالواسطة فلا يمكن ان يكون
حقيقة فيكون مجازا وجوابه انه لا ريب في صحة الاستعمال المجازي بملاحظة الحضور الذهني او الوجود

ان الخطاب الصادر من الشارع
يعم غير الحاضرين مجازا فلا
يثبت بهذا الدليل لان جواز
الاستعمال م

العلمي ولكن لا يثبت بهذا عموم الخطابات التكليفية للمعدومين اذ الاستعمال المجازي يحتاج الى
قرينة صارفة فكل عموم وخاص ووقوعه في بعض الموارد لا يثبت وقوعه في الجميع والثالث ان ما ذكرنا
من الآيات والاخبار المذكورة وجوابه ان الثابت منها هو عموم الخطابات للمعدومين وهو لا يلزم من
ان يكون على سبيل التجوز او يكون على سبيل الحقيقة بان يكون خطابا مع الواسطة واصالة الحقيقة
ترجح الثاني واحتج المخالف الثالث وهو الذي قال بكونه مختصا بالحاضرين في توقف ثبوت حكمه لغيرهم
على دليل آخر بوجهين احدهما انه لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة ولا يوجه
الكلام الى الغائب وهو ايضا كذلك والجواب اولا انه معارض بقوله تعالى كن فيكون اذ لا شك في
انه ليس خطابا الى الموجود لاستحالة تحصيل الحاصل وكذا قوله تعالى الست بربكم وثانيا ان ما ذكره
المحقق دام ظله العالي من ان السبب في عدم القبول ان كان عقليا وهو عدم صدق العنوان على المعدوم
فهو ممنوع لان العنوان الخارجي وان لم يصدق عليه ولكنه يصدق عليه العنوان الذهني وهو يكفي
في صدق العنوان وان كان لغويا او عرفيا وهو تحاشي ارباب اللغة او العرف عن ذلك فهو مسلم
في الاطلاق الحقيقي دون المجازي كما يشهد به محاوراتهم وكذا في الخطاب الى الغائب وثالثا انه ان
تم ذلك في خطاب البشر فلا يتم في خطابه سبحانه لان الموجودين في بعده من الخطاب والمعدومين عنده
سواء ورابعا بانه لو سلم امتناع تعلق الخطاب بالمعدومين فقط فلا نسلم امتناع تعلقه بالموجودين
والمعدومين معا على سبيل التغليب وخامسا بان ما ذكره من عدم صدق الناس ونحوه على المعدوم
مسلم ولكنا لا نقول انه خطاب اليهم حين صدوره بل نقول انه خطاب بالواسطة اليهم فلا يكون خطابا
اليهم الا بعد الوصول ولا ريب في ان بعد وصوله اليهم يصدق عليهم العنوان ثانيهما ان الصبي
والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية مع ان خطابهما بخطاب التكليف
ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر ان يمتنع وعدم توجيه الكلام الى الغائب يمنع جواز الاستعمال فيه ايضا
والجواب اما اولا فبان الخطاب الذي يمتنع تعلقه بالصبي والمجنون انما هو الخطاب التنجيزي واما التعليقي
فلا مانع منه بل تعلق التعليقي بهما قطعا والقائل بتعلق الخطاب بالمعدومين لا يقول بكونه تنجيزا بل

معلقا بالوجود وكذا الغائب يتعلق الخطاب به بالحضور وكذلك الصبي بكونه يتعلق به الخطاب بعد
الوصول اليه فيكون الكلام موجها اليه واما ثانيا فبان كل واحد من الصبي والمجنون داخل تحت الخطاب
غاية انه خص بالاجماع وهو لا يلزم عدم التناول واحتج المخالف الرابع وهو الذي جوز استعماله
في الغائب ولم يجوز الاطلاق على المعدومين بالدليلين اللذين احتج بهما الثالث ولكن اسقط منهما
قيد الاخير وهو عدم توجيه الكلام الى غير الحاضر وقد عرفت جوابهما المسئلة الخامسة قد اختلف في دخول
المخاطب في عموم ما تعلق به من الخطاب فذهب الاكثر الى دخوله فيه وفصل الحلبي فقال بانه ان كان ما صدر
في اوله بالقول لم يدخل فيه والا دخل فيه انه ليس النزاع في دخوله في عموم الخطاب بما يعمه بان يصل الخطاب
وكونه مخاطبا كقوله تعالى يا ايها الناس ويا عبادي ونحوهما لانه بديهي لا يختلف فيه احد بل النزاع في دخوله
في عموم ما تعلق بحمل الخطاب كدخوله في عموم من في قوله تعالى حجوا من تزيد والحق هو الاول لنا ان
المقتضي للدخول وهو عموم اللفظ لغة موجود والمانع مفقود لان ما يمنع الدخول هو وجود المخصص اليقيني
فان العام اليقيني لا يترك مقتضاه الا بالمخصص اليقيني ولا شيء هنا الا التفصيل لكونه مخاطبا
ولعله كونه مخصصا فيكون داخلا فيه احتج المفصل بوجهين احدهما ان الخطاب اذا كان مصدرا بالامر
الى المخاطب بالقول فيكون المخاطب آمرا فانه اذا قال المتكلم للمخاطب قل يا ايها الناس اعبدوا فيكون
الامر بالعبادة هو المخاطب فلو كان نفسه داخلا في هذا الخطاب لوجب عليه العبادة ايضا فيلزم
ان يكون الواحد بالخطاب الواحد آمرا ومأمورا معا وهو باطل لان الامر اعلى مرتبة من المأمور
فلا بد من المغايرة وجوابه اولا ان ذلك لا يصح كليا فانه كثيرا ما لا يكون كذلك كما اذا كان المخاطب
مأمورا بالامر كما اذا قال المتكلم للمخاطب قل لزيد قل يا ايها الناس اعبدوا فانه لا شك ان المخاطب
داخل في خطاب زيد ولا يلزم اتحاد الامر والمأمور وثانيا ان فيما يتوهم اتحاد الامر والمأمور
نقول ليس المخاطب مأمورا بالخطاب الذي القاه نفسه بل مأمور بخطاب المتكلم فان خطابه مركب من امرين
احدهما الامر بالقول وهو يستفاد من لفظ قل وثانيهما الامر بمضمون الخطاب وهو العبادة في المثال
المذكور وهو يستفاد من الكلام الذي بعد الامر بالقول والمخاطب مأمور بالثاني لا آمر فيكون مأمورا

لان الامر بالعبادة هو زيد
وليس المخاطب امرا بل هو
آمر بالقول وكما اذا قال
لابيه كن لي زيد فان
المخاطب امر بالتزويج ولكن
انه لعينه وجها الاب والمخاطب لا
يلزم اتحاد الامر والمأمور
م م

بخطاب آخر غير الخطاب الذي القاه نفسه فلا يكون امرا او مامورا بالخطاب ولا حدوث الثالث
المخاطب ليس امرا اصلا بل الامر هو المتكلم والمخاطب حاك للامر **المسألة الثامنة** الحق ان كلا
المفهومين اي مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة عام بمعنى ان الحكم يثبت بالاول في جميع ما عدا
المنطوق من الصور التي يثبت فيها الوصف وينتفي بالثاني عن جميع ما عداه للفهم العرفي في لزوم
الحكم والترجيح بلا مرجح لولا ذلك والغزالي انكره مستدلا بان العموم لفظ يتشابه دلالته بالاضافة
الى مسمياته ودلالة المفهوم ليست لفظية والجواب انه ان كان لا يسمى عاما لانه لا يطلق لفظ
العام الا على الالفاظ فيكون النزاع لفظيا وان كان يعني به انه لا يعرف منه ثبوت الحكم
او انتفائه في جميع ما عدا المذكور فباطل لان البحث عن ان المفهوم له عموم ام لا فرع على ان المفهوم
حجة ولهذا قال والذي يحقق وابطله العالي في نبير المجتهدين والظاهر ان الغزالي لا ينكر
ذلك بل لا يطلق العموم على هذا المعنى اما لان العموم عنده من عوارض الالفاظ والمفهوم ليس بلفظ
فيكون النزاع لفظيا او لان العام ما يقبل التخصيص والمفهوم لا يقبله لان القابل له يجب ان يكون
ملفوظا حقيقة او تقديرا والمفهوم ليس بملفوظ مطلقا لانه لازم عقلي يثبت طبعا للملزوم فلا
يجري فيه الارادة ولا يحتمل ارادة البعض وللاكثر ان يقولوا ان المفهوم ملفوظ تقديرا فيقبل
التخصيص **المسألة التاسعة** تعليق الحكم على العلة يفيد العموم بمعنى انه يوجد الحكم في جميع صور وجود
العلة ودليله بعد الاجماع كما مر في مبحث القياس ان التعليق ظاهر في استقلال العلة بالعلية وتخلف
المعلول عن العلة المستقلة غير جائز فيجب ان يثبت الحكم حيث ثبت العلة واحتمال كونه
جزء العلة المستقلة والجزء الاخر منها خصوصية المحل خلاف الظاهر على ان المفروض عندنا
العلة التي علمت عليتها باحد الطرق المعتبرة من غير مدخلية شيء اخر **الاصل الثاني** في الخاص
وقد عرفت تحديده ثم التخصيص قصر العام على بعض مسمياته دلالة او حكما فقط وقد
يطلق على قصر غير العام على بعض مسمياته كاسماء العدد مثل لفظ العشرة ليس عاما ومع ذلك اذا قصر
على خمسة بالاستثناء منه يقال قد خصص والكلام ههنا اما فيما يتعلق بالتخصيص او المخصص فههنا

فصلان **الفصل الاول** فيما يتعلق بالتخصيص وفيه مسائل **المسألة الاولى** اختلفوا في ان العام المخصص
هل هو حقيقة في الباقي ام مجاز فيه فقيل بالاول وقيل بالثاني وقيل فيه مذاهب اخر بعيدة
بالاعراض عنها استدل للاول بان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق
على ما كان لم يتغير وانما طرء عدم ارادة المخرج بالمخصص واجيب بانه كان متناولا له مع غيره
بتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له ورد بمنع عدم تناوله للغير في
فانه يتناوله في نفسه وان حكم بالخروج بسبب المخصص وفيه انه ان اريد بذات اللفظ جوهره
وحيثية وضعه فمنع عدم تناوله للغير مسموع ولكنه لا يفيد لان مراد المجيب من تناوله والاخرى
بتناوله وحده انه يتناوله وحده من حيث الارادة والاستعمال لا من حيث الوضع ولا
استعمل
هو التي يوجب تغير معنى الالفاظ من الحقيقة الى المجاز دون جوهر اللفظ والا لاكل لفظ
في معنى مجازي فيدل بجوهره على معناه الحقيقي وان اريد بها اللفظ من حيث الارادة فلا
وجه للمنع المذكور لان النزاع حقيقة في ارادة المتكلم كما يلوح تفصيله واحتج الثاني بان
الباقي والكل مفهومان متغايران فلو كان حقيقة في الاول كما في الثاني لزم كونه مشتركا
بينهما مع ان الغرض قد وقع في الالفاظ التي ثبت وضعها للعموم خاصة واجاب عنه والدي
المحقق دام ظله العالي بان ارادة الاستغراق منه باقية وانما تخرج بما يخرج بالمخصص عن
الحكم الحاصل في وحده منه بل لا بد في ضمن الكل ولا ريب ان ما وضع الكل حقيقة في البعض
اذا اريد وخاصة بل اريد في ضمن الكل لانه لم يرد به بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال
الاول والمجاز بخلاف ذلك اقول ان ثبت ذلك وهو بقاء ارادة الاستغراق فلا ريب في
في كون العام حقيقة في الباقي ولكنه لم يثبت والحاصل انه اذا خص العام فيحتمل امرين
احدهما ان يكون مراد المتكلم منه هو الباقي وحده ويكون المخصص قرينة على المراد
ان يكون مراده منه هو الاستغراق ويكون المخصص مخرجا للغير الباقي فعلى الاول يكون
العام مجازا في الباقي البتة لاستعماله في غير ما وضع له وهو الباقي مع الغير وعلى الثاني يكون

وعلى هذا لا ارادة الباقي

والذي دام ظله كما مر خ

حقيقة فيه قطعا المذكرة ٣ والذي يرجع عندي ثة هو ان مراده الباقي وحده والمخصص
قرينة اذ لو كان مراده جميع الافراد لزم ان يسند الحكم اولا الى الجميع ثم الى الباقي والذي
يعلم من الخارج ويتبادر اليه الذهن ان الحكم ليس مسندا الى الجميع ولهذا يكذب ليسند اليه
انه لا يعتقده ولما ذا يريد الجميع ولانه لو اراد الجميع للزم انه لو قال له علي الف درهم الا عشرة يحكم
بانه اقر على نفسه بالالف اولا ولا يصح الانكار بعد الاقرار والقول بان الحكم ايضا مسند
الى الباقي وحده لا الى الجميع ينافي ارادة الجميع لانها تستلزم اسناده الى الجميع المسئلة الثانية
الثالثة اختلفوا في ان منتهى التخصيص اي حكم هو فذهب بعضهم الى جوازه الى ... في اي
مرتبة كانت حتى الى الواحد واليه ذهب الشيخ والسيدين والعقال الى جوازه الى اقل الجمع
فيجوز في الجمع الى الثلثة وفي غيره الى الواحد والقاضي الى جوازه الى الاثنين وقيل الى الثلثة وذهب
الاكثرون ومنهم المحقق صاحب المعالم الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام في غيره
وذهب الحاجبي الى جوازه الى الواحد في التخصيص بالبدل والاستثناء والى الاثنين في التخصيص
بغيرها ان كان متصلا او منفصلا وكان افراد العام محصورا قليلا والى ما يقرب مدلول
العام في غير ما ذكر واختاره بعض متاخري اصحابنا والذي انا اذهب اليه انه لا يجوز تخصيصه
الا الى ما يقرب مدلوله ولو فرض جوازه الى الواحد فهو في غاية الاعراف لنا على الاول ان
العام ٢ استعمال ٢ في الخصوص مجاز كما عرفت ولا بد في مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز ولا يتصور
هنا علاقة سوى المشابهة اعني الاشتراك في صفة وهي هنا الكثرة فلا بد من تحقق
كثرة تقرب مدلول العام لتحقق المشابهة المعتبرة وتوهم ان العلاقة هنا هي الجزئية
فان بعض الافراد بعض مدلول العام فهو جزئه فاسد لان كل بعض من افراد العام بعض
مدلوله الا ان الافراد بعض مدلوله ليست اجزاء له لان مدلوله كل فرد وهو العام الاصولي
لا مجموع الافراد وانما يتصور تحقق الكل والجزء في مدلوله لو كان مدلوله المجموع فهو
لا كل فرد قال والذي المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين ان العلاقة المتصورة

في استعمال العام في غير ما يقرب مدلوله لا تخرج عن احد امور اربعة المشابهة وهي مفقودة
هنا وفاقا وعلاقة الجزء والكل وهي ايضا مفقودة هنا اذ ليس الخاص الاصولي جزء للعام
لانها يتصور في الكل المجموعي وليس هو عاما اصوليا فان العام الاصولي هو كل واحد ولا
ريب ان نسبة الواحد الى كل واحد ليست نسبة الجزء الى الكل نعم ربما ظن ان نسبة الواحد الى
العشرة وهو المنزل منزلة العام نسبة الجزئية الا ان التصفح يعطي ان اطلاق اسم الكل انما يكون
على جزء يكون هو المقصود منه بالذات كونه جزء مع عروض هيئة اجتماعية وحدانية
كالانامل والاصابع لا الجزء المنفصل المستقل في الوجود فلا يتحقق العلاقة المصححة وعلاقة
الكلي والجزئي وهي التي يكون بين العام والخاص المنطقيين وهي ايضا مفقودة هنا لان الكلي
يحمل على الجزئي ولا يحمل على فرد واحد من الانسان انه كل انسان بل يحمل عليه هيئة الانسان حيث
هو وهو كلي منطقي وعلاقة العموم والخصوص وهي التي تتصور بين العام والخاص الاصوليين
اي بعض الافراد وكل واحد منها ولم يصرح احد بتجويز نوعها ولم يستعمل في كلام فصيح وما لنا
على الثاني القطع بقبح قول القايل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الالف وقد اكل واحدة
او ثلثة وقول اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او
ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر او كل من جاءك فاكرمه وفسر بواحد او ثلثة
ويطعن العقلاء على القايل ويلومونه احتج الاول بوجوه منها ان العام اذا استعمل
في غير الاستغراق فليس بعض الافراد اولى من بعض وجوابه انه كيف ليس بعض الافراد اولى
من بعض مع انه ليس كل بعضها ما يصح الاستعمال فلا يصح الاستعمال فيه ذلك ومنها انه لو امتنع
لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره وجوابه منع كون الامتناع للتخصيص بل
لعدم وجود العلاقة او منع كونه للتخصيص مطلقا بل التخصيص خاص وهو ما يعد في اللغة
لغوا وسيكرهونه ومنها انه لو فرض ورود مخصص للعام الى الواحد جامع لشرايط العمل
فعلى القول بعدم الجواز يجب طرحه مع انه حجة لا يجوز طرح مثله ببعض الاعتبارات وجوابه

اولا ان الظ ان مثل هذا المخصص لم يوجد في الشرعيات وثانيا انه يشترط في حجية المخصص
كونه جامعا لشرايط العمل وكيف يجمعها مثل هذا المخصص مع انه خبر واحد مشتمل على الغلط فلا يكون
حجة ويجعله باقي الاحوال وهو جواب ظاهر المسئلة الثالثة العام المخصص بالمبين حجة في الباقي وفاقا
لجميع الامامية واكثر العامة وقيل ليس بحجة فيه مطلقا وفصل ثالث فقال انه حجة في اقل الجمع
ورابع فقال انه حجة فيما بقي ان خص بمتصل وخامس فقال انه حجة فيه ان لم يفتقر قبل التخصيص الى
بيان وان افتقر فليس بحجة وسادس فقال انه ان كان منبيا عنه قبل التخصيص فحجة والا فلا لنا بعد الاجماع
اولا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال لعبده لا تكرم فلانا او فلانا
في حال الاغلالنا فترك اكرام من وقع عليه النص على الخروج عد في العرف عاصيا وذمه العقلاء
على المخالفة وذلك دليل على ارادته الباقي وثانيا ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي مع القرينة
كاستعماله في المعنى الحقيقي في افادة المعنى واذا افاد لفظ معنى فالباعث على عدم كونه حجة فيما
يدل عليه وثالثا انه لو لم يكن حجة في الباقي لكان لعدم دلالته عليه معينا وعدم افادته له اذ
لا باعث سواه وهو باطل اذ يفهم كل احد من قول القايل عندي عشرة الا واحدا ان عنده تسعة ومن
قوله تعالى الف سنة الا خمسين عاما انه تسعمائة وخمسون عاما ولانه لولا افادة الباقي لكان
الاستثناء والتوصيف وبدل البعض وامثالها لغوا في الكلام موجبا لصيرورة الكلام مجملا
وبطلان ذلك ظ ورابعا احتجاج السلف به عليه شايعا ذايعا من غير نكير كما احتج فاطمة ع
بقوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم مع انه خص منه الكافر والقاتل واحتج بقوله تعالى
واحل الله البيع مع انه خص منه الربوا واستدل امير المؤمنين ع على الجمع بين الاختين
في الملك بقوله تعالى او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالبنت والاخت الى غير ذلك
وخامسا كون اكثر العمومات وجميعها كذلك فلو لم يكن حجة لزم ابطالها وسادسا ان الحكم الثابت
للعام قبل التخصيص كان ثابتا للباقي والاصل بقاء ما كان على ما كان حتى يظهر المزيل وبتقرير اخر
العام قبل التخصيص حجة في كل واحد فيبقى حجيته حتى يظهر المعارض ولم يظهر الا في القدر المخرج

وبتقرير

لثبوت الحكم في الافراد الباقية قبل التخصيص ؟

وبتقرير اخر المقتضي ثابت بعده والمعارض الموجود لا يصلح مانعا فثبت الحكم لوجود المقتضي
وانتفاء المانع اما ان المقتضي ثابت بعده فلانه اللفظ الدال على ثبوت الحكم في الافراد اعني
العام والدال على ثبوت الحكم في الكل دال على ثبوته في الباقية واما انتفاء المانع فلانه لا
يصلح للمانعية الا التخصيص وهو لا يمنع الا ثبوت الحكم في الافراد المخرجة وعدم ثبوته فيها لا ينافي
الثبوت في غيرها وسابعا تبادر كل الباقي من العام المخصص لظهوره فيه كظهوره في الكل
قبل التخصيص فان المدار في المحاورات على ايراد العمومات المخصصة من دون نصب قرينة اخرى
غير التخصيص ولا يتوقف المخاطب في الحكم بالمراد ولا يحكم باجمال الكلام المتكلم بل لا يحتمل غير
ارادة كل الباقي والمنكر مكابر احتج من انكر حجيته مطلقا بوجهين احدهما ان حقيقة اللفظ
العموم وساير ما تحته من المراتب مجازاته والباقي احدها فلما لم يرد الحقيقة وتعددت
المجازات يكون اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها فيبقى مترددا بينها فلا يكون حجة في شيء منها
وثانيهما انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول
اما اولا فبان ذلك انما يكون اذا كانت المجازات متساوية وليس هنا كذلك لان الباقي
اقرب الى الحقيقة وقد عرفت انه اذا تعددت المجازات وكان احدها اقرب الى الحقيقة
يحمل عليها قيل هذا معارض بكون الاقل متيقن الارادة على جميع التقادير فيقطع اعتبار هذين
الوصفين ويبقى الاجمال قلنا لا فرق بين الاكثر من الباقي والاقل في تيقن الارادة لان
الاقل والاكثر مستويان في تيقن الارادة قبل التخصيص والتخصيص لا يوجب نفي ارادة
الاكثر وان قلت بكونه نافيا له فينفي ارادة الاقل ايضا واما ثانيا فبان الاجمال في المجازات
المتعددة انما يكون اذا لم يكن قرينة على ارادة احدها وهي هاهنا موجودة لان التخصيص
غير الباقي دليل على ارادة الباقي والا لما كان وجه لتخصيص ما سواه بالتخصيص وعن الثاني
منع عدم ظهوره بل هو ظاهر في الباقي بعد ملاحظة المخصص احتج القايل بانه حجة في اقل الجمع
بانه المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصار اليه وجوابه اولا ان العام قبل التخصيص محقق

الدالة على جميع الافراد وما اخترته موجب للتشكيك فيما فوق اقل الجمع هو التخصيص ولاشك انه ان كان موجبا للتشكيك فنسبته الى اقل الجمع والى مافوقه على السوية لا يكون تخصيص الحجية باقل الجمع مما لا وجه له وثانيا انه لو صح ذلك لصح في الفاظ العموم التي كان من صنيع الجموع واما في غيرها فلا معنى لهذا التخصيص وثالثا انا نمنع كون الباقي مشكوكا فيه بعد ثبوت الدلالة على وجوب الحمل عليه وجميع البواقي غيرها لحجة للتعرض لظهوره ومنها

المسئلة الرابعة السبب الخاص لا يخصص العام المستقل سواء كان السبب سؤالا كسؤالهم عنه عن بئر بضاعة فقد وجوابه بقوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او لونه او ريحه او غير سؤال كما روي انه مر بشاة ميمونة فقال ايما اهاب دبغ فقد طهر وذهب الشافعي في احد قوليه وجماعة الى ان المعتبر خصوص السبب لنا ان المقتضي وهو عموم اللفظ موجود والمانع مفقود لانه ليس ثمة غير خصوص السبب وهو لا يعارضه لعدم المنافاة وان الصحابة عمموا العمومات المبنية على اسباب خاصة كاية السرقة واية الظهار واية اللعان ويؤيده قول الصادق في خبر يزيد لا يكون من يقول الشيء انه في شيء واحد احتجوا اولا بان عموم الجواب يوجب تفويت المطابقة بين السؤال والجواب والذي للمحقق ره ام ظله بانه مطابق وزاد والزيادة غير مخرجة عن المطابقة وثانيا بانه لو عم لم يكن لذكر السبب فايدة وما كان ينبغي ان يبالغ في ضبطه وتدوينه قلنا انتفاء الفايدة ممنوع فان منها حصول القطع بدخوله وعدم جواز تخصيصه بالاجتهاد والاطلاع على اسباب النزول والسير والقصص على ان نفس معرفته فايدة كما لا يخفى وثالثا بانه لو عم لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد وبطلانه قطعي قلنا الملازمة ممنوعة للقطع بدخول السبب ولا استبعاد في اختصاص شيء خاص من بين ما بقينا ولما العام بالمنع من اخراجه بدلالة فيصير كالنص فيه والظاهر في غيره ورابعا بانه لو قال لتغد عندي فقال والله لا تغديت لم يعم قوله هذا كل تغد بل حمل على التغدي عنده غير الحنث قلنا ذلك للقرينة المسئلة الخامسة اختلفوا في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص فالاكثر الى انه لا يجوز وذهب بعضهم الى

تفويت المطابقة

عند حمل لو تغدى

جوازه وهو مختار العلامة في التهذيب واليه ذهب جمع من متاخري اصحابنا رضي الله عنهم والراجح عندي بحسب الدليل في بادي النظر هو الاخير ولكن الاحتياط هو العمل بالمشهور واما الدليل على الجواز فوجوه منها ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا يستدلون في المسائل بالعمومات من غير ذكر ضميمة نفي المخصص ولو لم يصح التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص لكان للخصم ان يقول العام لا يكفي في اثبات هذه المسئلة ولعل لها مخصصا وتقرير الخصم ان الدليل الدال على العمل بخبر الواحد وهو ان الصحابة والتابعين كانوا يعملون بالخبر الواحد ومثلوا الذلك امثلة وشاع ذلك وذاع ولم ينكر عليهم احد والا لنقل الينا بالعادة يجري نظيره ههنا بان يقال لم يطلب احد من المتنازعين في المسئلة التوقف من صاحبه حتى يبحث عن المخصص والمعارض والمخصص بل سكتا وتلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن المخصص واذا ثبت عدم البحث في خبر الواحد عن المخصص والمعارض ثبت في الكتاب بطريق اولى على انه يمكن ان يقال معلوم من شان الصحابة والتابعين انه حين احتجاج احدهم على الخصم بالاية الظاهرة في معنى او المتن ولم يعرفها الخصم اذا تلي عليه الاية لم يكن يجيبه بانه لا حجة فيها لعل له مخصصا او ماول فانتظر حتى ينظر في تخصيصه وتاويله ولم يسمع المقابلة بمثل هذا في شيء بل كان هذا الذي مما يرجع تحقق المعارض فيه فليصبر حتى يبحث ويفحص عنه ومنها ان الاصول الاربعمائة التي كانت معتمد اصحاب الائمة لم يكن موجودة عند اكثر اصحابهم بل كان عند بعضهم واحد وعند البعض اثنان والثلثة والاربعة والخمسة ونحو ذلك والائمة كانوا يعلمون ان كل واحد من اصحابهم يعمل في الاغلب بما عنده من الاصول ومعلوم ان البحث عن المخصص لا يتم بدون تحصيل جميع تلك الاصول فلو كان واجبا لورد من الائمة امر بتحصيل كل تلك الاصول ونهي عن العمل ببعضها اذ معلوم ان اجل الاحكام من قبيل العمومات والمطلقات المحتملة للتقييد ومنها انا مكلفون بالعمل بما يفيده اللفظ والالفاظ العامة لا تفيد الا العموم فيجب علينا العمل به حتى يظهر ما ينافيه وفيه ما ذكروه لابطال المنافي من ادلة القائلين بعدم جواز العمل قبل الفحص

التزم وجوب محار المصر عدم والعمل بالخاص

منها

غير تام كما يأتي وقد استدلوا على المطلوب بوجوه اخر غير تامة منها انه لو وجب في التمسك بالعام
طلب المخصص لوجب في التمسك بالحقيقة طلب المجاز لان ايجاب الطلب للتحرز عن الخطاء وهو
مشترك بينهما واللازم منتف وفاقا والجواب ان الخصم يقول بالفرق بين العام والحقيقة بان اكثر
العمومات مخصوصة فيصير ارادة العموم مرجوحا او مشكوكا بخلاف المجاز وما قيل من ان اكثر اللغة
مجازات لا اصل له على ان في الحقايق المحتملة لارادة المعاني المجازية منها باحتمال الراجح
او المساوي اذا وردت في الاحكام الشرعية يجب البحث عن المعاني المجازية لتحقق البحث
عن كيفية دلالة الادلة ومنها ان اية التثبت نفت بالمفهوم التثبت عن مجيء العدل والبحث
عن المخصص تثبت واي تثبت والجواب ان المتبادر من سوق الاية هو التثبت في صدق
النبأ وكذبه لا في معناه ومراد قائله وهو ظ ومنها اية النفر وجوابه ظ استدل القائل
بوجوب الفحص بوجوه الاول ان الاجتهاد بذل الجهد واستفراغ الوسع فيجب على المجتهد
البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والنظر في وجوه الراجح والتخصيص في كيفية الدلالة
وجوابه ان التخصيص خلاف الاصل فلا يجب على المجتهد البحث عنه الا بعد علمه بوجوده وتحققه المقصود و
ولا يجب قبل ذلك وايضا ان اراد انه يجب البحث عن انه كيف يدل على الحجية بعد ثبوت
اصل الدلالة فمم بل العلم بانه دال كاف في التمسك به وان لم يعلم كيفيته ولو تم ذلك لزم
البحث عن المجاز لان التجوز كيفية في الدلالة والفرق تحكم وان اراد انه يجب البحث عن الكيفية
التي يتوقف ثبوت اصل الدلالة عليها فمم لكن المفروض ان ذلك البحث قد حصل لانه ثبت
وضع تلك الصيغ بازاء العموم الثاني انه لو لم يلزم استقصاء البحث عن الادلة وكيفية
دلالتها والفحص عن المعارض والمخصص لجاز العمل بما يظهر به من دليل عام او خاص
من غير توقف على سعي اخر لزم بطلان الاجتهاد او كون كل احد مجتهدا وفيه ان الاجتهاد لا ينحصر
في طلب المخصص حتى يلزم من نفيه كون كل احد مجتهدا بل له شروط كثيرة ولو لزم عدم تماميته
انتهى وليس هذا الملازمة من افراد شرطه ولو لزم مد الثالث انه لو لم يلزم الفحص عن المخصص

للزم

للزم عدم لزوم الفحص عن المعارض ايضا وتخرج منه اصل فاسد وهو جواز العمل بكل ما وصل الينا
من دون الافتقار الى جميع الادلة والنظر في وجوه الترجيح وجوابه انه كلما ثبت لزوم الفحص
عنه بالاجماع ونحوه فهو خارج بالدليل وما لم يثبت فنحن نسلم عدم لزوم الفحص عنه والرابع
انه قد شاع التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص وهذا لو لم يوجب الظن بوجوده فلا ريب
في ايجابه الشك بوجوده فلو عمل به قبل الفحص لزم العمل بالشك مع ان توقف حصول امتثال
امر الشارع على القطع او الظن بمراده في غاية الظهور وجوابه اولا ان شيوع التخصيص ولو فيه
الى هذا الحد ممنوع والمثل السائر صدر مبالغة وعلى فرض انه ليس كذلك فلم يصدر ممن كان
قوله حجة لنا فلا فايدة فيه وثانيا انه لو سلم شيوعه بهذا القدر فهو في مطلق التخصيص سواء كان
بمخصص متصل او منفصل والذي نحن فيه هو طلب المخصص المنفصل لانه الذي يحتاج الى الفحص
وهو قليل بالنسبة الى العام ولم يحصل ظن ولا شك بوجوده وثالثا انه لو كان التخصيص شايعا
بهذا الحد لكان من قبيل المجازات الراجحة فيلزم على المكلف ان بعد الفحص عن المخصص وعدم
وجدانه يحمله على الخصوص ايضا كما هو شان المجازات الراجحة فانه لو لم يوجد القرينة على المجاز
الراجح يحمل عليه ايضا او يتوقف اذا تساوي الاحتمالات وكلاهما باطلان اجماعا هذا وبالجملة
المسألة محل الاشكال والتردد وقد بالغ كل من الطرفين فيما ذهب اليه فقال من لا يجوزه
العمل الا بالفحص ببطلان الاجتهاد لولاه وقال من يجوزه بان خلافه مخالف لاسلوبهم المعهود والمعتاد
لا يعمل الا بالمشهور اي لا يتمسك بالعام الا بعد الفحص عن المخصص فان وجد عمل بالخصوص والا
فبالعموم ويشترط حصول الظن بعدمه دون القطع لان القطع مما لا سبيل اليه غالبا اذ غايته عدم
عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود في الواقع الفصل الثاني فيما يتعلق بالمخصص وهو
اي المخصص قسمان متصل ومنفصل والمتصل ما تعلق لفظا بما ذكر فيه العام والمنفصل خلافه
وبوجه اخر المتصل ما لا يستقل بنفسه والمنفصل خلافه والاول خمسة الاستثناء المتصل والشرط
والصفة والغاية وبدل البعض والثاني تسعة العقل والحس والعرف الاستعمالي

المقدمة

الشرعي والنية وفعله وتقريره والاجماع والدليل العقلي من الآيات والاخبار ... ها هي نذكرها
في مقامين الأول في بيان المخصصات وقد عرفت انها خمسة وفيها قواعد بحسبها الاولى في بيان
الاستثناء فاعلم ان المستثنى ان كان من جنس المستثنى منه فالاستثناء متصل والا فمنقطع ويسمى منفصلا
ايضا والثاني لا مدخل له في التخصيص ومنا قالان قولك جاء في القوم الا حمار لا يخرج بعض المسمى وانما
يحصل التخصيص بالاستثناء المتصل فقط وههنا مسائل لا بد ان نشير اليها المسئلة الاولى الاستثناء
المنقطع وان لم يكن له مدخلية في التخصيص لان اهل اللغة اجمعوا على صحة استعماله والظاهر ان لفظ
الاستثناء حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لكون المجاز خيرا من الاشتراك ولكون المتصل متبادرا
من الاستثناء وكونه اظهر واعرف ولان الاستثناء حقيقة هو اخراج الشيء من شيء آخر وهذا منتف
في المنقطع لانه استثناء ما لا يدخل في المستثنى منه وكذا صيغة الا ايضا حقيقة في المتصل مجاز في المنقطع
لتبادر الاول منها عند الاطلاق دون الثاني وعلى هذا فاذا ورد استثناء بصورة المنقطع مثل قوله
له على ابل الا شاة فان امكن حمله على المتصل بالاضمار حتى يقال ان معنى المثال الا قيمة شاة يحمل عليه
على القول بتقديم الاضمار على المجاز وعلى المنقطع على القول بعكسه ومع قيام الصارف عن الحقيقة
يحمل على المنقطع ويكون صحيحا ومع الاحتمالين يحمل على الحقيقة لعدم جواز الحمل على المجاز مع امكان الحمل
على الحقيقة ويختلف في بعض المواضع لحكم المسئلة الثانية قالوا شرط الاتصال العادي في الاستثناء
وادعوا اجماع الادباء عليه واستدلوا عليه بانه لولا اشتراطه لما يستقر شيء من الايقاعات والاقارير
ولم يتحقق الحنث في الايمان والنذور ولم يعلم صدق ولا كذب لجواز ان يرد عليها استثناء بعد مدة
فيغير حكمها وبتقرير آخر لولا اشتراطه لكان ينبغي ان يستثنى من الاقرارات والطلاق والعتق و
امثالها بعد مدة نفيا لاحكامها باسهل الطرق والاجماع بخلافه وبانه لو صح انفصال الاستثناء
لما قال ص من حلف على شيء فرأى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه فلم يوجب التكفير معينا
بل قال فليستثن او يكفر اقول انهم ان ارادوا بقولهم يشترط الاتصال في الاستثناء انه شرط في صحته
لفظا وكونه موافقا لقواعد اهل اللغة الاتصال العادي فهو مسلم ولا ريب فيه بل نقول لو لم

الدليل ٢

فليستثن ٢

يتصل

يتصل الاستثناء بكلام ذكر فيه المستثنى منه لا يعد استثناء لغة ولكن لا يصح الاستدلال عليه بما
ذكروه لانه يمكن ان يكون الاستثناء بدون الاتصال العادي صحيحا لغة ومع ذلك لا يخصص
به الايقاعات والاقارير والايمان والنذور لمخصص شرعي كما في التخصيص في الكلام التام
فانه يصح في اللغة ان يقول اني خصصت الا من نسائي التي طلقتهن قبل ذلك بقولي نسائي كلهن
طوالق زينب واخرجتها منهن ولكن لا يخصص به العام المذكور الا النص الشارع بل يجب ان
يستدل على اشتراط الاتصال بان اهل اللغة اجمعوا عليه واجماعهم في اللغة حجة وبان الاستثناء
ليس كلاما مستقلا بل هو متعلق بالكلام الذي ذكر فيه المستثنى منه لا يصح الفاصلة بين المتعلق
والمتعلق بمدة كثيرة كما لا يصح الفاصلة المذكورة بين الفعل وفاعله او مفعوله فلا يصح ان يقول في
يوم ضرب وفي يوم آخر زيد وان ارادوا انه شرط في وقوع التخصيص بالاستثناء الاتصال العادي
فهو ايضا صحيح مسلم لكنه يرد عليه ايرادان احدهما انه لا يختص بالاستثناء بل جميع المخصصات كذلك سواء
كان مخصصا متصلا او منفصلا فلا وجه لتخصيص بالاستثناء وثانيهما ان عدم وقوع التخصيص بالاستثناء
وسائر المخصصات انما هو في مثل العقود والايقاعات والاقرارات واما في الامور المتاخرة الغير اللازمة
فيمكن وقوع التخصيص بها فانه لو قال احد لزيد لا تعط عمرو الفقير ثم قال بعد يوم
لا تعطه دراهم اني بالقرينة الدالة على انه استثناء عن الكلام السابق فقبل قوله ولا يبيع من زيد
انه استثنى بعد يوم ولم يكن استثناء صحيحا وان لم يكن موافقا لقواعد اهل الادب المسئلة الثالثة
كل واحد من ادوات الاستثناء كما يصلح له يصلح لان يقع صفة فالا اذا وقعت على الاعراب ... عين
صدر وهنا من غير العارف يحمل على الاستثناء لكونه متبادرا منها الا فيما كان اصلا الصفة مثل
غير المسئلة الرابعة العقد اما يتعلق بالمستثنى منه كقولك بعتك هذه الاثواب الا واحدا منها
واجرتك هذه الدار الا هذا البيت المعين منها او يتعلق بالمستثنى مثل ما بعتك من هذه الاثواب
الا واحدا منها وما اجرتك من هذه الدار الا هذا البيت منها فان تعلق بالمستثنى منه يلزم تعيين
كل واحد من المستثنى والمستثنى منه ومعلوميته فلو كان احدهما او كلاهما مجهولا بطل العقد المشتمل

[illegible]

عليه بكونه كقولك بعتك صبرة الا جزءا منها او بعتك صبرة الا مئين منها او بعتك هذه
الاثواب الا شيئا منها وان تعلق بالمستثنى يلزم تعينه ومعلوميته فقط فان كان مجهولا
بطل العقد سواء كان المستثنى منه مجهولا مثل ما بعتك الا بيتا او معينا مثل ما بعتك من
هذا البيت الا جزءا منها وان كان معينا صح العقد وان كان المستثنى منه مجهولا مثل ما بعتك
من هذه الصبرة الا منا منها هذا في العقود واما في الاقارير فيكلف بالتفسير فان فسر بغير المستغرق
يقبل قوله وان فسر بالمستوعب فقيل يبطل تفسيره ويصح الاستثناء لسبق الحكم بصحته وعدم اقتضاء
بطلان التفسير لبطلانه فيكلف بالتفسير ثانيا وثالثا الى ان يفسر بغير المستوعب وقال الوالد
المحقق دام ظله العالي يبطل الاستثناء ايضا وهو الصحيح نقضا لمراده من الاستثناء فيما بينه
المسئلة الخامسة اتفق العلماء على ان الاستثناء من الاثبات نفي كقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا
خمسين عاما واما الاستثناء من النفي فذهب المحققون الى انه اثبات وهو الحق وانكره ابو حنيفه
لنا اولا النقل من اهل اللغة انه كذلك وهو المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ وثانيا انه لو لم يكن
قائل لا عالم في البلد الا زيد لسبق الى ذهن كل سامع ثبوت العلم لزيد بل هو ابلغ في اثبات العلم
له من قوله زيد عالم وثالثها ان الاستثناء من النفي لو لم يفد الاثبات لما كان كلمة التوحيد كافية في
الاقرار بالتوحيد ولم يتم الاسلام بمجردها من دون اضافة ما يدل على اثبات الالهية لله تعالى والتالي
باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الاستثناء حينئذ يفيد نفي الالهية عن غيره تعالى واما ثبوتها له
فلا واما بطلان التالي فللاجماع احتج الخصم بوجهين احدهما ان الاستثناء يقتضي رفع الحكم الثابت
للمستثنى عن المستثنى وذلك غير مستلزم للحكم عليه باثبات نقيض حكم المستثنى منه لان رفع الحكم
المخصوص عن الشيء قد يكون مع الحكم عليه بنقيض ذلك الحكم المرفوع وقد يكون مع عدم الحكم
عليه بشيء اصلا فاذن هو اعم منهما والعام لا يستلزم الخاص وبتقرير آخر بين الحكم بالنفي
والحكم بالاثبات واسطة وهي عدم الحكم فمقتضى الاستثناء بقاء المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي
ولا بالاثبات اجيب عنه بان هذا وارد في جانب الاثبات ايضا فان الاستثناء من الاثبات

انما

انما يخرج المستثنى عن الحكم عليه بالاثبات وهو غير مستلزم الحكم عليه بالنفي وبتقرير آخر ما
لو صح ما ذكرتموه وجب ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا للواسطة وقد صح اجماعا فجوابكم
عن هذا جوابنا عن حجتكم ورد ذلك بان براءة الذمة تقتضي نفي الحكم عن المستثنى من الاثبات
ولكنها لا تقتضي اثباته في المستثنى من النفي وفيه اولا ان الكلام في المدلول اللغوي دون الشرعي
والبراءة الاصلية لا تصلح لاثبات المدلولات اللغوية ونفيها وثانيا انه لو تم ذلك لدل
على ان الاستثناء من الاثبات نفي في كلام الشارع دون سائر المواضع مع ان النزاع في مطلق
الاستثناء وثالثا ان البراءة الاصلية كما يستلزم النفي في جانب الاثبات كذلك الاباحة
الاصلية قد يستلزم الاثبات في جانب النفي مثل لا تجالس الا رجلا عالما ولا تكلم الا مع زيد
ولا تنم الا في الليل وثانيهما انه لو كان الاستثناء من النفي مفيدا للاثبات لثبت الصلوة بمجرد الطهور
في قوله لا صلوة الا بطهور والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة والجواب عنه
بوجهين احدهما ان الاستثناء في هذه الصورة انما هو للمبالغة في كون الطهور شرطا واخذ الا لان
اثبات الشيء بعد نفي غيره قد يكون للحصر كما في كلمة التوحيد وقد يكون للمبالغة كما في قول القائل لا قضاء
الا بالورع حيث لا يفهم منه الا ان الشرط الاعظم في القضاء هو الورع ولا يفهم منه اثبات القضاء
لكل متورع فكذا ها هنا وثانيهما ان قولنا الا بطهور ليس اخراج الطهور من الصلوة لتثبت بثبوته فانه
انما يكون اذا قلنا لا صلوة الا الطهور فقولنا بطهور ليس المستثنى حقيقة فلا بد من تقدير متعلق
هو المستثنى بالحقيقة وهو اما صلوة بطهور او باقترانها بطهور وذلك المتعلق هو المستثنى بالحقيقة
المسئلة السادسة اذا تعددت الاستثناء فان كان كل لاحق معطوفا على سابقه كان الجميع راجعا
الى المستثنى منه ان لم يستغرقه سواء تكرر حرف الاستثناء او لا لان المعطوف والمعطوف عليه
كالجملة الواحدة وان استغرقه بطل ما يحصل به الاستغراق خاصة وان لم يكن اللاحق معطوفا
على السابق فان امكن رجوع كل تال الى متلوه رجع اليه لا الى المستثنى منه لاستلزامه رجوع
المرجوع ولا اليه والى متلوه لاستلزامه التناقض لان احدهما اثبات والآخر نفي فلو رجع اليهما

لكان ملتبسا من حيث العود الى احدهما ومتعينا من حيث العود الى الاخر فيحمل الرجوع في هذه
الصورة الى الباقي في بعض شقوقها الذي لم يكن الباقي اقل مما استثنى لاحقا او مساويا له وجهه
ثم وان لم يكن عود كل لاحق الى ما يليه فاما يكون لكونه مساويا له او لكونه زايدا عليه
فعلى التقديرين ان امكن عوده الى الباقي يجب العود اليه المتبادر الى المستثنى منه كما قيل
للزوم ترجيح المرجوح لكون الباقي مستفادا من المستثنى منه والمستثنى السابق سوا جعل المستثنى
السابق قرينة او مخرجا فيكون الجميع في حكم كلام واحد متصل بالمستثنى اللاحق وعوده الى
ولو بلغ الى حد لم يكن عوده الى ما يليه لكن الباقي فيحمل عوده الى المستثنى منه ويحمل كونه لغوا لكن الاول
اولى وان لم يمكن عوده الى الباقي فان امكن عود الجميع الى المستثنى منه يجب عوده اليه صونا للكلام
عن اللغو وان لم يمكن عوده اليه بطل ما يحصل به الاستيعاب ويمكن في صورة المساواة الحمل على
التاكيد مطلقا وعلى هذا فلو قال له علي عشرة الا تسعة الى الواحد يثبت الخمسة وجهه ظ
ولو عاد بعد الوصول الى الواحد الى التسعة فعلى القول بعدم العود الى الباقي يثبت ويحمل المطلق
ما يتجاوز عن الاربعة وعلى القول بالعود الى الباقي ويثبت ثلثة على الاحتمالين المسئلة السابعة
قد اختلفوا فيما اذا تعدد المستثنى منه بان يتعقب الاستثنا جملا متعاطفة او مفردات كذلك بعد
الكل واحد بعد اتفاقهم على كون الاخير مخصوصا قطعا في انه هل يخص معه الباقي ام لا فذهب
الشيخ والشافعي الى انه ظاهر في العود الى الجميع اي كل واحد فيكون الاستعمال الاستثناء في الاخراج
الجميع حقيقة وفي الاخراج عن الاخير خاصة مجازا والحنفية الى انه ظاهر في العود الى الاخير خاصة
فيكون الاستعمال بالعكس الاول وقال السيد انه مشترك بينهما والتعيين يتوقف على القرينة والقاضي
والغزالي الى الامر على انه حقيقة في ايهما فيتوقف وفصل العلامة في التهذيب والبصري فقال ان
تبين استقلال الثاني عن الاول الى الاضراب عنها فللاخيرة وان لم يتبين فللجميع والجويني فقال ان
كان العطف بالواو ولم يتخلل بين الجملتين كلام طويل عاد الى الجميع والا عاد الى الاخيرة خاصة
والحاجبي فقال لان الانقطاع للاخيرة ما عدا ما قبلها بامارة فللاخيرة وان ظهر الاتصال فللجميع وان لم يظهر

احدهما يجب التوقف وقال والدي المحقق دام ظله في تجريد الاصول وصاحب المعالم ان اللفظ محتمل
لكل من الامرين لا يتعين الا بالقرينة وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه ولا لكونه مشتركا
بينهما لفظا بل لان ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج فاي الامرين اريد
من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقة ويحتج في فهم المراد منه الى القرينة فيكون الوضع على
هذا القول متحدا وعلى القول بالاشتراك متعددا والمختار ما ذهب اليه دام ظله العالي في بيانه ان
اللفظ محتمل لكل من الامرين لا لاشتراك ولا لعموم الوضع الا ان تعيين كل منهما يتوقف على القرينة وعند
الاطلاق لا التوقف بل الاظهر منه عوده الى الجميع وعند الاطلاق يحمل عليه والذي اتانا ذهب اليه ان
اللفظ يحتمل الكل من الامرين لعموم الوضع لا للاشتراك الا ان الاظهر انه عند الاطلاق يعود الى
الاخيرة ويحمل عليه ان قلنا ان ثمرة ما و الاولى ان اللفظ يحتمل لكل من الامرين على سبيل الحقيقة ويدل
عليه تصريح العموم بان ادوات الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج فيشمل الاخراج من متعدد
وواحد فالتخصيص تحكم الثانية ان ذلك لعموم الوضع لا للاشتراك وبيان ذلك يتوقف على
بيان اقسام الوضع فنقول اقسام الوضع ثلثة لان الواضع حال الوضع لا بد له من تصور المعنى الموضوع
فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كان الوضع خاصا والموضوع له خاصا كالاعلام
وان تصور معنى عاما كليا يندرج تحته جزئيات فان عين لفظا معلوما بازاء ذلك المعنى العام
بحيث يستعمل في هذا المعنى كان الوضع عاما والموضوع له ايضا عاما كالانسان والحيوان وبقي الكلام
مثل هذا اللفظ على الافراد لا لاشتراك المعنوي وان عين لفظا معلوما بازاء الخصوصيات
المندرجة تحته بملاحظة المعلومة اجمالا حين تصور العقل بذلك المفهوم العام بحيث لا يمكن استعماله
في هذا المفهوم كان الوضع عاما والموضوع له خاصا كاسماء الاشارة وبقي الكلام على هذا اللفظ
الافراد لا للاشتراك بعموم الوضع والتفرقة بين القسم الاول وبين كل من القسمين الاخيرين ظاهر و
التفرقة بين كل من الاخيرين ومعرفة ان اللفظ من قبيل ايهما فبان ينظر في ذلك اللفظ ويرى
انه يمكن استعماله في ذلك المعنى العام الذي تصوره الواضع حين الوضع ويمكن حمله على ذلك المعنى

هذا اللفظ ويمكن ان يجاب عن السؤال عن مفهوم هذا اللفظ بذلك المعنى او لا يمكن فان امكن
كان من قبيل الاول كالانسان فان الواضع تصور اولا معنى كليا هو المطلق الحيوان الناطق ووضع
له الانسان وكان وضعه بازاء ذلك المعنى ويمكن ان يستعمل الانسان في الحيوان الناطق بان يعني
بالانسان معنى كليا ويراد به الحيوان الناطق ويمكن ايضا حمل ذلك المعنى على هذا اللفظ بان يقال
الانسان حيوان ناطق ويمكن ان يجاب ايضا عن السؤال عن مفهوم الانسان بالحيوان الناطق
بان يقع في جواب قول القائل ما مفهوم الانسان انه حيوان ناطق وان لم يمكن شيء من ذلك
كان من قبيل الثاني لانه يعلم ان الموضوع له اللفظ ليس هذا المعنى المتصور والا امكن فيه الامور
المذكورة كاسماء الاشارة مثل لفظة هذا فان الواضع تصور اولا مفهوما عاما لخصوصيات جزئية
هو كل مشار اليه قريب مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته
من حيث انه مشار اليه جزئي حقيقي مخصوص لا لخصوص ذاته بذاته وشخصانه فضلا ان الموضوع
له فهذا مفهوم مذكر قريب مشار اليه والموضوع له كل فرد فرد من حيث انه فرده لا من حيث
خصوصية ذاته ولا يمكن استعمال هذا اللفظ في هذا المعنى بان يراد هنا معنى كلي ويراد به
معناه الكلي وايضا لا يمكن ان يجاب عن قول القائل ما مفهوم هذا بما هو بقولنا مشار اليه
مفرد مذكر اذا عرفت ذلك فنقول ان ادوات الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج سواء كان
اخراج الواحد او المتعدد عند بعض اهل اللغة بمعنى ان الواضع تصور لها هذا المعنى ووضع
هذه الادوات لخصوصيات الاخراج وافراده لا لهذا المفهوم الكلي حتى يكون من قبيل الثالث
لعدم تأتي الامور المذكورة فيها ولا بد من تصور هذا المعنى بل بتصور هذه الخصوصيات حتى يكون
من قبيل الاول لاستقلالها وامتناعه والعلم بعدم تعدد الوضع في هذه الادوات واذا كانت
هذه الادوات من قبيل الثاني فيكون دلالتها على الاخراج من الواحد او المتعدد على السواء
بعموم الوضع وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل انه يكفي النفع لا لان ادوات الاستثناء على افراد الاخراج
بالاشتراك او باثبات عموم الوضع ولا يحتاج الى اثبات خصوصيات الموضوع له بل لو كان الموضوع

مطلق المفرد المذكر المشار اليه لا يمكن ايضا حمله عليه بان يقال هذا مشار اليه مفرد مذكر ...

ايضا

ايضا عاما الكفى لانا في صدد نفي الاشتراك المعنوي ايضا وهو لا يتم بدون اثبات خصوص
الموضوع له وايضا ظهر منه عدم الاحتياج الى بعض التطويلات **الثالثة** ان الظاهر ان
الاستثناء يحمل على العود الى الاخيرة عند الاطلاق والدليل عليه ان الاستثناء كما عرفت قرينة
التجوز في لفظ العام على القول بكون التخصيص تجوزا ودليل الاخراج المستثنى على القول بعدم كونه
تجوزا والتجوز انما لا يرتكب في الالفاظ الا بعد تحقق القرينة الصارفة عن المعنى الحقيقي والعلم
بوجودها وكذلك لا يخرج بعض افراد الشيء منه الا بعد تحقق دليل قطعي او ظني على الاخراج
وههنا ليس كذلك لان الاستثناء كما يمكن ان يكون قرينة التجوز في جميع هذه الجمل او المفردات المتعددة
او دليلا لاخراج بعض افراد جميع هذه الجمل او المفردات كذلك يمكن ان لا يكون قرينة ودليلا
على ذلك بل كان قرينة التجوز في الاخيرة او دليلا على اخراج بعض افرادها منها احتج الشافعية بوجوه
الاول ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذلك الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما والاتحاد
معنيهما فان قوله تعالى في اية القذف الا الذين تابوا جار مجرى قوله ان لم يتوبوا جوابه المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محل النزاع ايضا ولو سلم فهو قياس في اللغة وهو لا يجوز ولو سلم فالجامع منقوض لان الشرط
وان تأخر لفظا ولكنه متقدم تقديرا فلذا يتعلق بالجميع بخلاف الاستثناء فلا يلزم من اشتراكهما
في عدم الاستقلال اشتراكهما في كل الامور وكون معنيهما واحدا على تقدير تسليمه لا يوجب اتحادهما في الحكم
اذ ليس كل ما هو بمعنى الشيء حكمه حكم ذلك الشيء **والثاني** ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في المتعلقات
اذ العطف يصير المتعدد كالواحد ولا فرق بين قولنا رايت زيدين عمرو ورايت زيد بن بكر وبين
قولنا رايت الزيدين فاذا كان الاستثناء او غيره من المتعلقات عقيب الجمل الواحدة رجع اليها
فكذلك ما في حكمها جوابه انه ان اريد ان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في جميع المتعلقات
حتى الاستثناء عند بعض اهل اللغة فممنوع وان اريد اثبات ذلك بقول المعطوف والمعطوف عليه
كالجملة الواحدة فيرجع الى اثبات اللغة بالقياس وهو باطل **والثالث** ان التعليق بالمشيئة اذا
تعقب جملا يعود الى جميعها اجماعا واما استثناء او شرط وهو ايضا في معناه كما مر على انه يمكن

ان استثناء بالمشية والعزم استثناء
بغيره وهو لا يصح الا ان يكون سببا
لاختلاف الاحكام وجوابه م

كونه شرطا على الحقيقة والا لما صح دخوله على الماضي مع انه قد يذكر فيه كما لو تحجبت وزنيت ان شاء
فتعين كونه استثناء خاصا فاذا عاد الى الجميع وكذلك غيره لعدم فرق سوى انه ليس باستثناء
والا لم يدخل على الواحد ولو سلم نعوده الى الجميع لدليل خارجي كالاجماع لا يقتضي رجوع الاستثناء
مطلقا اليه فيجوز ان يكون هناك مانع من تعلقه بالاخيرة فقط او باعث للعود الى الجميع
ولم يوجد ذلك في غيره **والرابع** ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم
بالاولوية بعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الالفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى
من البعض تناولت الجميع وجوابه اولا ان صلاحية الرجوع الى الكل مسلم ولكن لكونه خلاف
الاصل لا يصح ارتكابه الا فيما يحصل التعين بوجود المبيح ولا يتعين الا في الاخيرة لكونه
خلاف موضع الوفاق قوله والحكم بالاولوية بعض تحكم قلنا لان الاخيرة اولى من غيرها
لتحقق الوفاق في الاخيرة ولكونها اقرب من غيرها والتشبيه بالفاظ العموم باطل لان تناولها
للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وثانيا انه ان اريد
بالصلاحية احتمال تعلق اللفظ بكل واحد من الجمل فلا نسلم او لا احتماله لكل منها ان اراد
به المساوي وان اراد به الاعم فنحن نقول به ولا يتم المط وان اريد بها صحة اطلاق
اللفظ على كل من الاخراجات وجواز تعلقه بكل من الجمل فان كان نحو الاول الصلاحية في
الجمل بحيث لا يحتاج في العرف تناول التجوز وهو خلاف مراد المستدل وان كان نحو الاولى
منا في التجوز فهو ايضا لا يستلزم مطلوبه اذ يحتمل ان يكون مشتركا او موضوعا بالوضع العام الخصوصيات
او متواطئا بينها والعموم احد الاحتمالين فلا يتعين وثالثا ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره
فيه كالجمع المنكر فانه صالح للجميع وليس بظاهر فيه الا ترى ان القائل اذا قال رايت رجالا
كان كلامه صالحا لارادة البيض والسواد والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك
انه قد اراد كل من صلح هذا اللفظ له ورابعا انه لو سلم جميع ذلك لا يلزم من كون العود
الى البعض غير جايز لزوم الحكم العود الى الجميع بل الظ الوقف **الخامس** ان طريقة اهل العرب

الاختصار

الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث يتعلق ارادة الاستثناء بالجمل
المتعددة من ذكره بعدها امر يدين به الجميع حتى كانه ذكر عقيب كل واحدة اذ لو كرره بعد
كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لطريقتهم وبتقرير اخر تكرار الاستثناء بعد جملتين ولو كان
باغناء الاول عن الثاني لكان الاستثناء المتقدم متعلقا بالجملتين وهو خلاف الاتفاق
فتعين ان يكون باغناء الثاني عن الاول وهو المط اذ لا يتصور الاستهجان فيما لا غناء
عنه وبتقرير اخر قريب اذا ارادوا الاستثناء من جمل متعددة لاختصروا واقتصروا على استثناء
واحد بعد تلك الجمل والا لادى الى الاستقباح والاستهجان والاصل في هذا الحمل الحقيقة
واذا كان حقيقة في هذه الصورة لم يكن حقيقة في غيره دفعا للاشتراك والجواب اما عن التقرير
الاول فبان اللازم منها هو وجوب تاخر الاستثناء عن جميع الجمل اذا اريد تعلقه بالجميع
لا وجوب الحمل على ارادة التعلق بالجميع اذا تاخر وهذا هو المط وبالجملة ان ارادة الاختصار
والهرب من الاستهجان موجب لذكر الاستثناء عقيب الكل كذلك ارادة الاستثناء من الاخيرة
موجب لذلك فلو جعلتم الاول دليل العود الى الكل جعلنا الثاني دليل العود الى الاخيرة
وبتقرير اخر وهو انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكره عقيب كل جملة كذلك
يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصار عن
واما عن التقرير الاخير فبالمعارضة بان العرب اذا ارادوا الاستثناء من الجملة الاخيرة
ذكروه بعدها والاصل في الاستعمال الحقيقة الى اخر التقرير احتج الحنفية بوجوه **منها** ان
الاستثناء خلاف الاصل لانه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة خولف في الاخيرة
للضرورة فيبقى الباقي على اصله وجوابه ان هذا صحيح ولكنه لا يوجب ان يكون الاستثناء
من المتعدد واستعماله في الاخراج عنه مجازا بل اذا دلت الضرورة على رجوعه الى المتعدد كان
المتعدد كالاخيرة بلا فرق **ومنها** ان المقتضي لرجوع المستثنى الى ما تقدم عدم استقلاله
بنفسه ولو استقل المعلق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه

بجوابه اولاً ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يكون اذا قطعنا بتعلقه بالاخيرة
اولاً ولكنا لا نقطع بذلك بل يمكن ان يكون استقلاله بتعلقه بها وبتعلقه بالجميع فلا يحصل
الاستقلال الا بالقطع باحد الطرفين وثانيا ان المقتضي لرجوع المستثنى الى ما تقدم هو الوضع
لا عدم الاستقلال ونسبة الوضع الى الاخيرة والى الجميع على السواء وثالثا ان حصول الاستقلال
بالاخيرة لا ينافي العود الى غيرها وبتقدير الخصوص للاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي
عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا محتمل لا واجب **ومنها**
انه لو عاد الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة الاصل وان لم يضمر كان العامل
فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد
لنص سيبويه ولئلا يلزم اجتماع المؤثرين على اثر واحد واجاب عنه والدي المحقق
دام ظله العالي باختيار الشق الثاني ومنع لزوم تعدد العامل لان ذلك لو كان العامل في
المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو ممنوع بل العامل فيه الا لقيام معنى الاستثناء بها ولو
سلم فلا نم ان اجتماع العاملين على معمول واحد لعدم حجة يعتد بها عليه وتحقق سيبويه
لا حجية فيه على انه معارض بنص الكسائي على الجواز مطلقا ويدل على الجواز قولهم قام
زيد وذهب عمرو الظريفان لان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وقد جوزه
سيبويه وهو مخالف للحكم المنقول عنه **ومنها** ان الاستثناء في الاستثناء من الاستثناء
يرجع الاخير الى ما يليه دون ما تقدم فكذا في غيره دفعا للاشتراك والجواب ان الظاهر
في المتعدد المعطوف بعضها على بعض واين العطف هنا **ومنها** ان الظاهر من حال المتكلم
انه لا ينتقل من الجملة الثانية الا بعد استيفاء غرضه من الاولى فكان الثانية حائلة
بينها وبين الاستثناء فكانت كالسكوت المانع من تعلق الاستثناء بها والجواب انه
مصادرة وكيف يسلم كون الثانية حائلة مع ان الجميع عنده كجملة واحدة **ومنها**
قوله تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك حيث وقع الاستثناء بعد ثلث جمل ولو رجع الى

الجميع

الجميع لوجب ان يسقط الجلد بالتوبة ولا يسقط به اتفاقا والجواب ان الظهور في العود الى الجميع
لا ينافي الصرف عنه لدليل وهنا كذلك واحتج السيد بوجوه الاول انه يجوز ان يستفهم المخاطب
المتكلم اراد الاستثناء من الجميع او من الاخيرة ولا يحسن الاستفهام الا مع احتمال اللفظ واشتراكه
وجوابه منع اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال سواء كان بواسطة
الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام ولعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف **الثاني** ان
الاستثناء المتعقب للمتعدد قد عاد الى الجميع تارة والى الاخيرة اخرى والاصل في الاستعمال الحقيقة وجوابه
ان هذا انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد عام كما قلناه
والثالث انا نظرنا الى ادلة كل من القائلين بالرجوع الى الجميع والقائلين بالاختصاص بالاخيرة فلم نجد
فيها ما يوجب القطع الى احد الطرفين فوجب ان نقف فيها ولا نقطع بشيء منهما الا بدلالة الترجيح بيان عدم
الدليل المعتبر على وجوب رجوعها الى الجميع او الى الاخيرة فقط لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يرده بعينه ما بيناه
وبين ما قلنا معه بين الوقف احتج القاضي بان احتمال العود الى الجميع او الى الاخيرة فقط على السواء فالوقف
لازم وجوابه ان ذلك لا يثبت الا بالوضع المجمل بالمعنى في الواقع على ان الدليل دل على الحمل على الاخيرة عند الاطلاق
محقق كما ذكرنا واما قول البصري فرجع الى مذهب الشافعي لان ظهور استقلال الثانية عن الاولى قرينة
على ان المتكلم قد فرغ عنها والشافعي ايضا يقول بالاختصاص بالاخيرة عند القرينة وكذا مذهب الجويني
والرجوع الظهور واما قول الحاجبي فرجع الى مذهب الوقف لان ظهور الانقطاع قرينة على الاختصاص بالاخيرة وظهور
الاتصال قرينة على العود الى الجميع ودليل صاحب المعالم اما على ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لعموم الوضع
فما ذكرناه في الاستدلال عليه وهو صحيح نقول به واما على عدم التعيين الا بالقرينة فهو ان احتمال الامرين
على السواء فلا ينصرف الى احدهما الا بالقرينة وينقدح ذلك بما ذكرناه من ظهور العود الى الاخيرة عند الاطلاق
وعدم الحجة على ما عداه **تنبيه القاعدة الثالثة** في بيان التخصيص بالشرط وهو كما عرفت ما يستلزم عدمه عدم
المشروط ولا يستلزم وجوده وجوده وهو ينقسم الى عقلي وشرعي ولغوي اما العقلي فكالحيوة للعلم
فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الا بالحيوة واما الشرعي فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم

بذلك واما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة
وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والاخر المعلق به هو الجزاء وههنا مسائل
الاولى الشرط والمشروط اما ان يتحدا او يتعددا او يتحد احدهما ويتعدد الاخر والمتعدد اما على الجمع او
على البدل فالاول ان يتحد الشرط والمشروط مثل ان صليت فاعطه درهما والثاني ان يتعدد الشرط
على الجمع ويتحد المشروط مثل ان صام يوما وصلى فريضة فاعطه درهما والاعطاء موقوف عليهما والثالث
ان يتحد ويتعدد الشرط على البدل ويتحد المشروط مثل ان صلى فريضة او صام يوما فاعطه درهما والشرط
في هذا احدهما لا بعينه ويمكن رد هذا القسم الى الاول ويصير كون الشرط واحدا منهما الى معين الى
غير معين والرابع ان يتحد الشرط ويتعدد المشروط على الجمع مثل ان صام يوما فاعطه درهما واكسه ثوبا
والخامس ان يتحد الشرط ويتعدد المشروط على البدل مثل ان صام يوما فاعطه درهما او صاعا من تمر والواجب
احدهما ويمكن رد هذا القسم الى الواحد كما قلنا في الشرط والسادس ان يتعدد الشرط على الجمع ويتعدد المشروط
كذلك مثل ان صام وصلى فاعطه درهما واكسه ثوبا والسابع ان يتعدد الشرط على الجمع ويتعدد المشروط على
البدل مثل ان صام وصلى فاعطه درهما او اكسه ثوبا والثامن عكس السابع مثل ان صام يوما او صلى فريضة فاعطه
درهما واكسه ثوبا والتاسع ان يتعدد كل من الشرط والمشروط على البدل مثل ان صلى فريضة او صام يوما
فاعطه درهما او اكسه ثوبا وحكم الجميع ظاهر الثانية المشروط يترتب على الشرط من انه اما يوجد شرطه دفعة او لا
يوجد كذلك فان وجد دفعة سواء كان واحدا في ذاته لا تركيب فيه او كان مركبا تتلازم اجزاؤه في
الوجود فيتم المشروط عنده كانت طالق اذا رأيت الهلال فانت طالق وان لم يوجد دفعة فلا بد وان يكون
مركبا اما من اجزاء مجتمعة كنقل القادر من الاشياء او من اجزاء متعاقبة كسائر المركبات فالشرط
اما ان يكون وجود ذلك الشيء او عدمه فان كان وجوده فالمشروط يوجد عند تكامل اجزائه وهو في
القادر بحصول الجزء منه كما لو قال ان قرأت قصيدة امرؤ القيس فانت طالق وفيما عداه ظاهر وان
كان الشرط عدمه فلا يخلو من انه اما يكون انتفاء جميع اجزائه شرطا لوجود المشروط فلا يوجد المشروط الا عند
انتفاء جميع اجزائه او يكون انتفاء الكل من حيث هو كل شرطا فيوجد المشروط عند انتفاء الجزء كان لان

الجزء يستلزم انتفاء الكل والكلام في الشرط المتعقب للمشروطات المتعددة كالكلام في الاستثناء القاعدة
الثالثة في بيان التخصيص بالصفة وهي تقتضي تخصيص العام الموصوف بها اذا كانت اخص منه اما مطلقا
مثل اكرم قريشا الهاشميين او من وجه مثل اكرم بني تميم الطوال فانه لولا التقييد بالصفة لاقتضى
الامر وجوب اكرام كل قرشي سواء كان هاشميا او غيرها تميمي في الاول واكرام كل تميمي سواء كان طويلا
او قصيرا في الثاني وباعتبار الصفة خرج وجوب اكرام كل من ليس هاشميا من الاول ومن ليس طويلا
من الثاني ثم الصفة قد تتعقب جملة واحدة كما مر وقد تتعقب متعددة متعاطفة مثل اكرم الفقراء
وتصدق على الزهاد الطوال فان الوصف يمكن عوده الى الجملة الاخيرة خاصة واليها والى باقي الجمل
والبحث فيها كالاستثناء بعينه وقد مر القاعدة الرابعة في بيان التخصيص بالغاية وغاية الشيء يطلق على
معنيين احدهما الفائدة والغرض وثانيهما نهايته وطرفه ومنقطعه والمراد بها ههنا المعنى الثاني
واللفظ الموضوع لها حتى والى كقوله تعالى وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ وقوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ
وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وههنا مسئلتان المسئلة الاولى هل يجوز تعدد الغاية ام لا جوزه بعضهم
ومنعه اخرون والحق هو الاخير لان الشيء الواحد لا يعقل له نهايتان فالاشياء المتعددة التي يتوهم
كون كل منها غاية ان كان مترتبة في الوقوع كان الاخير غاية وان اتفقت فيه فالمجموع هو الغاية
المسئلة الثانية حكم ما بعد الغاية مخالف لحكم ما قبلها قطعا اذ لو كان مستمرا بعدها لم يكن طرفا و
نهاية له بل كانت وسطا فيه وفصل بعضهم فقال الغاية اما ان يكون منفصلا عن ذي الغاية حسا
في قوله تعالى وَأَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ فانه غاية لزمان الصوم وهو منفصل عن ذلك الزمان حسا
او لا يكون كذلك كالمرفق في قوله تعالى فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ فانه غاية لليد غير
منفصل منها حسا والقسم الاول يقتضي ان يكون حكم ما بعد الغاية خلاف ما قبلها لان انفصال احدهما
عن الاخر معلوم حسا والقسم الثاني لا يقتضي ذلك لان المرفق لما لم يكن منفصلا عن اليد حسا لم
يكن تعيينه لكونه غاية اولى من سائر مفاصل اليد فلا يجب خروجه عما قبله اقول كانه استنبط
مما ورد في الشرع من وجوب ادخال شيء من المرفق في الغسل من باب المقدمة وكذلك في جميع

التي من هذا القبيل ولا يجوز انه قد يخبط هيهنا اما او لا فلان الواجب لاسنا الدليل الاصل اليه
الى المرفق واما دخول شي من المرفق فانما هو لوجب بالتبع والواجب بالتبع تخالف الواجب بالاصالة
فثبت وجوب المخالفة ايضا وثانيا فلان الوجوب هيهنا لعدم القطع بالوصول الى الغاية فلو فرض
القطع بذلك لم يكن الوجوب باقيا هذا وحكم وقوع الغاية عقيب الجمل كحكم الاستثناء بلا فرق
القاعدة الحادية عشر في التخصيص ببدل البعض مثل اكرم الناس العلماء منهم ووجه كونه مخصصا ظاهر وحكمه
في الرجوع الى المتعدد كحكم سابقه المقام الثاني في المخصصات المنفصلة وقد عرفت ان فيه ههنا تسعة
قواعد القاعدة الاولى في التخصيص بالعقل والحق جواز التخصيص به بمعنى انه اذا اسند حكم الى عام
ويحكم العقل بامتناع اسناد هذا الحكم الى بعض افراده يصح اخراجه من الحكم وتخصيص هذا العام
بغيره خلافا لطائفة من المتكلمين حيث ذهبوا الى انه لا يجوز التخصيص بالعقل والظاهر انهم يقولون
انه اذا اسند حكم الى عام يمتنع اسناده الى جميع افراده عقلا فاما ان يكون ذلك الاسناد من الشارع
او من غيره فان كان من الشارع فاما من قبيل القصص والاخبار او من قبيل الاحكام التكليفية فان
كان من الاول فان كان دليل خارجي على التخصيص فهو المتبع والا فيحكم ببقائه على عمومه ولا يلتفت الى
منافاته لما يصل اليه عقولنا وان كان من الثاني فلا يمكن ان لا يكون له مخصص خارجي وليس شي
من هذا القبيل موجودا في الاوامر والنواهي وان كان من غير الشارع فان كان حكم العقل باخراج
البعض ضروريا بحيث يتبادر من هذا الكلام خروج هذا البعض فيحكم بخروجه بحكم التبادر لا بحكم العقل
وان لم يكن كذلك فيحكم بكون هذا الكلام خطأ لنا انه لا ريب في انه يجوز للمتكلم تخصيص العام لغة
ولكن لا بد له من قرينة يدل على التخصيص او على عدم اتصاف بعض افراد العام بما اسند الى العام والقرينة
اما حالية او مقالية وامتناع اتصاف البعض بالحكم عقلا من القراين الحالية فيصح التخصيص به وايضا
كون كل شي قرينة يتوقف على العقل فالعقل نفسه كيف لا يصلح لكونه قرينة واستدل ايضا بقوله تعالى
الله خالق كل شيء وقوله تعالى وهو على كل شيء قدير فان العقل يحكم بامتناع خلقه لذاته وعدم
قدرته على ايجاد مثله من كل جهة وقوله تعالى ولله على الناس حج البيت لحكم العقل بخروج من لا

يفهم الخطاب كالصبي والمجنون وفيهما ان الخصم ان يقول ان خروج خلقه سبحانه لذاته وقدرته
على ايجاد مثله ومن لا يفهم الخطاب انما هو بالدليل الخارجي ولولاه لما حكمنا بالخروج واستدل الخصم
بان التخصيص بيان والبيان متاخر عن المبين والعقل مقدم على الخطاب وجوابه انه ان اريد
ان المخصص تاخر ذاته منعنا الصغرى وان اريد به تاخر وصفه اعني كونه مبينا منعنا الكبرى
مثلا لو كان مخصصا لصحت ارادة العموم لغة اذ التخصيص فرع كون المخصص والباقي مسميات اللفظ لغة
والاطلاق اللفظ على مسمياته صحيح قطعا مع انه لو اريد من العمومات المذكورة ما اخرجته كان خطاء
واجاب عنه الذي المحقق دام ظله العالي بصحة ارادة الجميع لغة من غير لزوم غلط لغة وانما
يلزم الكذب في المعنى والحاكم بانه كذب يجب الاحتراز عنه بالتخصيص هو العقل دون اللغة
والخطاء لغة غير الكذب عقلا القاعدة الثانية في التخصيص بالحس وقد مثلوا له بقوله تعالى
اوتيت من كل شيء فانه عام بتناول جميع الاشياء والحس مخصصه وبعضهم لم يجعله مخصصا
براسه لان الحاكم في الحقيقة هو العقل وهو المدرك وفيه ما فيه فان تخصيص العقل من العقليات
وتخصيص الحس من المحسوسات والفرق بينهما ظاهر القاعدة الثالثة يجوز التخصيص بالعادة بمعنى انه اذا اسند
الى عام حكم يمتنع اسناده الى بعض افراده عادة وان جاز عقلا او شرعا يجوز ان نخرج ذلك الافراد
ويحكم بان مراد المتكلم من العام المخصوص بغير هذه الافراد والمراد من العادة ههنا اهل العرف
العام دون الخاص اذ لا يجوز التخصيص به الا اذا كان كل من المتكلم والمخاطب من اهل ذلك العرف
مثاله اذا قال كلت جميع ما في السفرة وكان فيها ما لم يجر العادة باكله كقشر البيض مثلا فيحكم العادة
بان المراد من جميع ما في السفرة جميع ما يصلح للاكل ويخصص به والدليل على جواز ذلك التخصيص
وجهان احدهما التبادر وثانيهما ان كون ذلك الحكم من ملايمات بعض الافراد ومنافيات
البعض الاخر قرينة مصححة لارادة البعض اولى من لفظ العام كما في سائر المخصصات بعضهم ومنع
من التخصيص بالعادة محتجا بان اللفظ عام لغة فيجب العمل به حتى يثبت تخصيصه بدليل ولا دليل هنا
لم يوجد سوى العادة وليس بدليل والجواب منع عدم كونه دليلا فيما نحن فيه لما عرفت مرادا من ان

مبناه التخاطب غالبا على ما يفهمه الناس في عرفهم اذا عرفت ذلك فاعلم ان القوم قد غفلوا في هذا
المقام في بيان كيفية التخصيص بالعادة فنحن نذكر خلاصة كلماتهم ونشير الى ما فيها فنقول قال
يجوز التخصيص بالعادة والعرف ام لا وجعلوا محل النزاع صورتين احدهما ان يغلب اسم العام في
بعض افراده حتى صار حقيقة عرفية وثانيهما ان يطلق اسم العام على جميع افراده الا ان الغالب
لا يذكر مع بعضها الا مع قرينة او قيد وكان المعتاد عند المخاطبين غير [illegible] لا يفهمون عنده
دخوله فيه فبعضهم جوز التخصيص في القسمين بالعادة متمسكا في الاول بان بناء المحاورات على
الفهم العرفي ولا يفهم العرف من اللفظ الذي كان من هذا القبيل الا ما غلب عرفا استعماله
فيه كتخصيص الدابة بذوات الاربع بعد كونه في اللغة لكل ما يدب وفي الثاني بقول القائل
اشتر خبزا او لحما والمعتاد في البلد [illegible] الخبز البر ولحم الضأن ولم يفهم سواهما فغلبة العادة
يستلزم غلبة الاسم وهو يقتضي تخصيص الحكم بالغالب واعتبار خصوص العادة دون عموم العبارة
ومنع بعض اخر التخصيص بالعادة مطلقا ولكن يقول بان اللفظ في القسم الاول مخصوص بما غلب عليه
عرفا ولكنه ليس تخصيصا بالعادة [illegible] انه لو خص اللفظ في القسم الثاني كان تخصيصا بالعادة و
لا يخص مستدلا بما ذكرنا في دليل المنع ولا يخفى عليك ان الصورة الاولى ليس تخصيصا بالعادة
لان مراد الاصولي من التخصيص في هذا الموضع ان يكون المتبادر من اللفظ حين التكلم واستعمال
المتكلم معنى عاما ويكون ذلك اللفظ حقيقة في هذا المعنى العام ويكون ذلك المعنى موضوعا له
لذلك اللفظ ولكن يخصصه شيء اخر ببعض افراده والمراد بالتخصيص بالعادة ان يكون اللفظ
عاما او كان الحكم المسند اليه بحيث يأبى العادة من تعلقه ببعض افراد هذا العام وههنا ليس كذلك
فان المتبادر من اللفظ هو البعض واللفظ حقيقة فيه فقط فان الحقيقة التي يبتني عليها [illegible]
في الاصول اعم من اللغوية والعرفية فلا يتحقق تخصيص في الكلام واما الصورة الثانية فان شاع
استعمال اللفظ العام في بعض افراده بحيث يهجر استعماله في البعض الاخر فهي من القسم الاول وان
لم يصل الى هذا الحد بل كان غالب استعماله في بعض الافراد فيتوع هذا الفرد وكونه معتادا الخ

لكن ح

ينصرف

ينصرف الى هذا الفرد ولكن يحسن العموم ليشمل جميع الافراد البتة لانه مقتضى العموم ولو لم يحمل على العموم
لم يكن معنى للتعميم فان اللحم مثلا غالب في لحم الضأن بحيث لو اريد منه لحم البقر او الجمل يحتاج الى القيد
فلو قال اشتر لحما ينصرف الى لحم الضأن لوجوب انصراف المطلق الى الفرد الشائع ولكن لو قال اللحوم
المعدة لا تفهم منه لحم الضأن لوجوب حمله على جميع افراد اللحم على ان المثال الذي استدلوا به غير صحيح
فان انصراف الخبز الى خبز البر ولحم الضأن مسلم ولكنه مطلق لا عام وقد ظهر مما ذكرنا خلاصة ما هو الحق
في هذا المقام ان التخصيص بالعادة جائز ولكن لا على النحو الذي جوزه القوم القاعدة الرابعة التخصيص
بالعرف الشرعي جائز ولكنه على النحو الذي ذكرناه في التخصيص بالعرف العام وكلام القوم ههنا ايضا نظير
كلامهم في العرف العام القاعدة الخامسة يجوز التخصيص بالنية لان المناط في ترتب الاحكام هو القصد دون
اللفظ ولذا لا يترتب حكم على كلام الساهي والنائم والغافل والمجنون ويظهر الفائدة فيما اذا قال
نسائي طوالق واستثنى بقلبه واحدة فانه يصح الاستثناء ولا يتعلق الطلاق بالتي استثناها في قلبه
وفيما اذا وهب دارا لزيد مثلا واستثنى بقلبه بيتا منه فعلى القول بالجواز يصح [illegible] اليمين وعلى
القول بالمنع لا يصح اصلا القاعدة السادسة تعليل [illegible] مخصص لكونه [illegible] وههنا تفصيل ان اشتبهت
به فعليك بمطالعة [illegible] القاعدة السابعة تقرير [illegible] مخصص ومجوز القاعدة الثامنة الاجماع
مخصص ومجوز ايضا القاعدة التاسعة تخصيص العام بالدليل السمعي من الآيات والاخبار ولما كان الدليل
السمعي اما الكتاب والخبر المتواتر والواحد وكانت الصور الحاصلة من اتحاد مورد الخاص والعام
وتعدده ايضا ثلاث وحاصل ضرب الثلث في الثلث تسعة فههنا صور تسعة نبين حكمها في مسائل
المسألة الاولى اختلفوا في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب على اقوال ثالثها انه اذا علم التاريخ فان
كان الخاص متأخرا خصص العام وان كان متقدما فلا بل كان العام ناسخا له وان جهل التاريخ
تساقطا ويتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل ولا يمكن ان يعلم المقارنة لاستحالة اجتماع جزء
الكلام في ان واحد فان تنزيله في الوحي وخطابه الامة لا يمكن في وقت واحد بان يكون
احدهما متصلا بالآخر ولا محذور ان يكون احدهما اتيا مقدما والاخر مؤخرا والحق هو الاول لنا ان الاكثر

لنا وجوه الاول ما ذكره القوم وهو ان العام والخاص دليلان متعارضان فيمتنع العمل بكل منهما
للزوم التناقض وكذا يمتنع اهمالهما للزوم الغاء الدليل الخالي عن المعارض او الغاء العام مع
ان دلالته على غير ما تضمنه الخاص خال عن المعارض وكذا لا يصح العمل بالعام في جميع الصور للزوم الغاء
الخاص وهو ابطال للاقوى بالاضعف لان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام على جميع
افراده ظني فتعين العمل بالعام في غير مورد الخاص وبه في مورده الثاني ما هو قريب من الاول
وهو انه لا شك في ان العمل بالدليل الخالي عن المعارض لازم وكذا لا شك في انه اذا تعارض الدليلان
ولم يمكن الجمع يلزم طرح الاضعف والعمل بالاقوى والا يلزم ترجيح المرجوح سواء عمل بالاضعف او طرحهما
الدليلين فنقول لا شك ان دلالة العام على غير ما تضمنه الخاص خال عن المعارض فيجب العمل به
ووقع التعارض بين دلالة العام على ما تضمنه الخاص ودلالة الخاص على مدلوله ولا شك ان
الثاني اقوى من الاول لكونه قطعيا وكون الاول ظنيا فيجب العمل به وان هو الا التخصيص والثالث
انه لو لم يخص العام بالخاص لزم نسخ الخاص في صورة تقدمه وكونه لغوا في صورة تاخره ولو
خص به لا يلزم الا التجوز ولا ريب في ان التجوز خير من كل من النسخ والالغاء اما من الاول
فلكونه اكثر من النسخ وقوعا واما من الثاني فظاهر فان قيل انما يحمل الكلام على المجاز اذا كان معه
قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي وفي صورة تقدم الخاص لا قرينة على عدم ارادة العموم قلنا
اللازم وجود القرينة حين التجوز سواء كان تحققها قبله او معه او بعده ولا يلزم ان يكون تحققها معا
والرابع انه لو لم يجز لم يقع وقد وقع كثيرا التخصيص فان قوله تعالى وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ
أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا خص بقوله تعالى وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ
أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ قيل لعل التخصيص بدليل اخر قلنا الاصل عدمه قيل لم يثبت الاتصال فيحمل
على غير الفاصل وهذا كما يحتمل ان يكون بالتخصيص كذا يمكن ان يكون بالنسخ فاين الدلالة قلنا ما
مر من اولوية التخصيص من النسخ يدفع ذلك ولا يخفى انه لا يمكن الاحتجاج بهذا الدليل على المانعين
مطلقا لان الاية الاولى في سورة البقرة والثانية في سورة الطلاق وقد روي عن عبد الله

مسعو

مسعود انه قال ان سورة النساء القصرى نزلت بعد التي في البقرة احتج المانعين مطلقا بان التخصيص
بيان والبيان لا يحصل الا بقول النبي لقوله تعالى لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ فانه يفهم منه كونه عليه السلام
مبينا لجميع ما نزل من الكتاب على ما يدل عليه اسم الموصول والجواب عنه بوجهين احدهما انه معارض بقوله
وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وثانيهما ان تلاوته بيان فان كل واحد من الكتاب والسنة
ورد على لسانه فكان هو المبين تارة به وتارة بها واحتج المفصل بانه اذا قال اقتل زيدا المشرك ثم
قال لا تقتلوا المشركين فكانه قال لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا ريب انه لو قال لا تقتل زيدا لكان
لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمنزلته والجواب انه اذا كان زيدا مذكورا بالخصوص لا يمكن التخصيص فلا بد
من القول بالنسخ اما اذا كان مذكورا بالعموم فيمكن تخصيصه فيصار اليه دون النسخ لرجحانه المسئلة
الثانية يجوز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر ويدل عليه بعد الاجماع وكونه اقوى من الكتاب لكونه قطعيا
قطعي المتن والسند وكونه قطعي السند فقط وبعض ما تقدم قوله تعالى لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ
وجه الاستدلال انه يدل على ان ما انزل الى الناس من الايات قد يحتاج الى البيان والبيان
عليه ويجب علينا متابعته بانه ثم والتخصيص بيان والخبر المتواتر صادر منه فيجب قبوله ومتابعته
المسئلة الثالثة هل يجوز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ام لا فيه اقوال ثالثها انه يصح ان خص العام من
قبل بقاطع وعدمه ان لم يخص او خص بغير قاطع ورابعها انه يصح ان خص بمنفصل قطعيا كان او
ظنيا وعدمه ان لم يخص او خص بغيره وقيل بالوقف والحق هو الاول لنا وجوه الاول ما مر من انهما
دليلان متنافيان لكون كل منهما ظنيا من وجه وقطعيا من وجه اخر فتعارضا ولا يجوز اعمالهما
ولا اهمالهما بل يجب العمل بالعام فيما لا معارض له وهو غير مدلول الخاص والعمل بالخاص في مدلوله فان قيل
لا معارض للعام في غير مدلول الخاص واما الخاص فيعارضه العام لدلالته على مدلوله ولا ترجيح
لاحدهما فيجب طرحهما والرجوع الى الادلة الخارجية قلنا الخبر اقوى لانه ظني السند فقط واما
الاية فظني الدلالة من وجهين احدهما كون المراد من اللفظ مطلق ذلك المعنى وثانيهما كون المراد من
ذلك المعنى جميع افراده حتى يكون عاما الثاني ان في التخصيص جمعا بين الدليلين وفيما سواه طرح

لاحدهما ابساوالتمالهما ولو من وجه اولى من طرح احدهما راسا الثالث امر من قوله لتبين للناس ما نزل اليهم وجه الاستدلال انه يدل على انه يجب عليه البيان للناس ولا شك ايضا انه يجب على الناس قبول ما بينه بعد وصول بيانه اليهم ووصوله اليهم اما بالسماع كالحاضرين او باحد الطرق التي ثبت حجيتها ووجوب العمل بها كالغائبين ومنها الاخبار الاحاد فيجب قبول البيان الذي يدل عليه اخبار الاحاد والتخصيص ايضا بيان كما مر الرابع شيوع ذلك من الصحابة والتابعين فانهم عملوا بذلك في موارد منكورة ومن جملة ذلك ان الكتاب اباح نكاح كل مع والسنة خصصت العبيد بالجزئين لا غير وجعل العدة للمتوفى عنها زوجها اربعة اشهر وعشرا وخصصت السنة بالحره وجعلت عدة الامة شهرين وخمسة ايام وجعل فيها خاف الميت كان ما لكان الورثة منقسما بينهم وخصصت السنة بغير ما يحبى به الولد الاكبر وبغير القاتل والكافر وكذا الحصر في قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما باشياء كثيرة كالجري والمارماهي وغيرها من الاشياء ولا نزاع في ذلك اذ يعلم بالقرائن ان الاجماع انما انعقد بالاخبار الواردة في هذا الباب وعدم التواتر فيها باسرها فلم ثابت لحجج المانع وجوه منها ان الكتاب قطعي والخبر ظني والظني لا يعارض القطعي والجواب ان الكتاب وان كان مقطوع المتن الا انه مظنون الدلالة والخاص مع كونه مظنونا يعارض الجمع بينهما فان قيل ان مظنونية دلالة الكتاب لاحتمال المجاز والنقل والتخصيص وغيرها مما يمنع القطع وجميع ذلك محتمل في الاخبار ايضا فيما وجه تخصيص مظنونية الدلالة بالكتاب الاحتمالات لوجوب حمل الالفاظ على ما يفهم منه بحسب اللغة بل التواتر الاخبار على ان اكثر معاني القران خفي لا يعلمه الا الراسخون في العلم وان له ظاهرا وبطنا الى غير ذلك ولم يتحقق في الاخبار ومنها قوله تعالى فبشر الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه اولئك الذين هديهم الله بيانه انه تعالى مدح المتبعين لاحسن القول وحصر الهداية بهم وهو يدل على رجحان اتباعه ولا شك ان القران احسن من خبر الواحد فيجب اتباعه وطرح الخبر اذا خالفه والجواب انا نسلم ان القران احسن من الخبر فيجب متابعته وطرح ما خالفه ولكن نقول ان ذلك اذا حصل العلم بمعنى القران

قلنا ان التخصيص ...

وحصل العلم بكون الخبر مخالفا له واما اذا لم يعلم معنى القران والخبر صادق بان هذا معناه وكان ذلك مخالفا لظاهره فليس منا بعض بالعمل بالظاهر ونترك ما يدل على انه ليس معناه اذ يمكن ان يكون اتباعه العمل بمضمون الخبر ومنها ان المولى اذا امر عبده بامتثال حكم عام على الظاهر فتوقف لاخبار خبر بالتخصيص ولم يعمل بعض افراد العام لذلك مع انه لا يعلم خصته من المولى في العمل بمثل هذا الخبر فالظاهر توجه ذم العرف اليه وما هذا الا لرجحان العمل بالظاهر عندهم والجواب ان ذم العرف انما هو في اخبار لم يكن حجة ولم يكن العمل به واجبا واما اذا ثبت بالدليل حجيته فلا نسلم ذم العرف بالتخصيص المذكور وسيما اذا كان اكثر اوامر ذلك المولى مخصوصا بادلة قطعية ومنها الاخبار الدالة على ان الشرط في العمل بالاخبار عدم مخالفة القران كقوله ع اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فاقبلوه وان خالفه فردوه وكقول ابي عبد الله ع في صحيحة ايوب بن الحر كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف وقوله ع في صحيحة هشام انه قال خطب النبي ص بمنى فقال يا ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله وفي صحيحة ابن راشد ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف والجواب ان الظاهر من المخالفة ان يكون مضمون الخبر مبطلا لحكم القران بالكلية والتخصيص بيان لا مخالفة واجاب ايضا المدقق تام ملك العالي في شرح المختصر بالنقض بالمتواتر والحل بان المراد من الخبر المخالف المردود ما يحصل الظن الغالب بصدقه لعدم الوثوق براويه احتج كل من المفصلين بان الخاص لكونه مخصصا لا يقاوم العام لكونه كتابا الا ان يحصل في العام ضعف وهو يحصل بما ذكر من التخصيص والجواب اولا ان الخبر لا يقاوم الكتاب اذا كان الكتاب مقطوع الدلالة ايضا ولكنه ليس كذلك بل قطعيته الخبر يقاوم مقطوعية متن الكتاب وثانيا بانه ان اريد بجواز التخصيص بعد التخصيص التخصيص الذي يوافق التخصيص الاول فلا يكون تخصيصا بل المخصص الاول وان اريد به تخصيص اخر فيفيد ان دلالة العام بعد تخصيصه على الباقي كدلالته على المجموع قبله فلا يكون التخصيص الاول سببا لخللية اصلا بل يكون وجوده كعدمه وحجة المتوقف وجوابها ظاهرة المسئلة الثانية يجوز تخصيص المتواتر بالكتاب لاشتراكهما

في قطعية المتن وظنية الدلالة اما في قطعية المتن فظ واما في ظنية الدلالة فلان مطلق
دلالة الكتاب على مدلوله ظنية ودلالة المتواتر العام على الخاص ايضا ظني كما مر وبقي اولوية
الجمع بين الدليلين وقوله تعالى تبيانا لكل شيء مرجح التخصيص المتواتر وايضا اذا ورد عام وخاص
ولم يكن لاحدهما مرجح على الاخر فاللازم تخصيص العام بالخاص ثم ههنا اشكال وهو انه تعالى جعل
الرسول مبينا لجميع الكتاب بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وذلك يقتضي ان يكون السنة
السنة مبينا للكتاب وجعل الكتاب ايضا مبينا للسنة بقوله سبحانه تبيانا لكل شيء والسنة
ايضا شيء وهذا دور وصرحوا بان الدور المحال انما يلزم لو قلنا ان المبين من الكتاب بشيء من
السنة مبين لذلك الشيء وكذلك لو قلنا ان المبين من السنة بآية من الكتاب مبين لذلك
وليس كذلك فان المراد بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم الا تبين ما يحتاج الى البيان من الكتاب
وكذلك السنة المسئلة الخامسة تخصيص الآحاد لكل من الكتاب والمتواتر جائز ووجهه ظ والاجماع
عليه منعقد فلا ينبغي الريب فيه المسئلة السادسة والسابعة يجوز تخصيص كل من المتواتر والواحد بمثله
والدليل عليه ما تقدم في المسئلة الاولى مع الخلاف فيهما كما الخلاف فيهما وجواب جميع المخالفين ظ المسئلة
الثامنة تخصيص الخبر الواحد بالكتاب جائز بطريق اولى جواز تخصيص المتواتر مع كونه اقوى منه المسئلة التاسعة
في تخصيص المتواتر بالواحد اشكال لكونه اقوى منه وان رجح الجواز لكون دلالة العام ظنية
ذلك بان الاولى قلنا بحجية المفهوم فلا اشك في جواز تخصيص المنطوق به لكونه دليلا شرعيا لمعارض
مثله والجمع اولى من الطرح قالوا المفهوم اضعف فلا يعارضه قلنا نعم اضعف لكن دلالة العام على جميع
الخاص ايضا للدليل السابق الثانية قد اعترضوا في هذا الموضع بان ما ظهر مما ذكرنا يجب بناء العام على الخاص
عند تعارضهما وذلك ينافي ما ورد في بعض الاخبار من وجوب الاخذ عند التعارض بما وافق القرآن
او خالف العامة او غير ذلك لامكان كون العام موافق القرآن او مخالف العامة واجيب عنه بان
ما ذهب اليه القوم من بناء العام على الخاص انما هو عند فقد مرجحات اخر واما اذا كان العام
مويدا بموافقة القرآن او مخالفة العامة او غير ذلك فلا يصح البناء ولا يخفى ان هذا لا يدفع المنافاة

قوله تعالى تبيانا لكل شيء اي لكل شيء يحتاج الى البيان فما كان من الكتاب مبينا لا يكون مبينا من هذا الوجه كذا الكاتب

بالكلية

بالكلية لان الظاهر من كلام القوم انه ما لم يبلغ قوة العام وضعف الخاص حدا يضمحل الخاص
الظاهر عنده ضعيف في جنب العام بحيث لا يمكنه التقاوم يجب العمل بالخاص ايضا ومجرد كون
العام اقوى لا يوجب طرح الخاص ولا ريب في ان مجرد مخالفة العام بمذهب العامة وموافقته
للقرآن لا يوجب اضمحلال الخاص عنده فالاولى ان يقال في الجواب ان التعارض الوارد في الروايات
محمول على ما لا يمكن الجمع بينهما بوجه ويجب طرح احدهما فيطرح المخالف للقرآن والموافق للعامة
وفيما نحن فيه يمكن الجمع بحمل العام على الخاص نعم لو ترجح العام بحيث يضمحل الخاص عنده ويفقد
التقاوم بينهما فطرح الخاص متعين لفقد التعارض والمقاومة **الباب الثالث في المطلق والمقيد**

بلغ

فصل اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف حكمهما فلا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه
بالاجماع لعدم المنافاة الا فيما توقف حكم المطلق على حكم المقيد وان اتحد حكمهما فاما ان يكونا
مطلقين او مسببين او يكون احدهما مطلقا والاخر مسببا وعلى الثاني اما ان يتحد سببهما او يختلف
وعلى الثالث اما ان يكون المطلق والمقيد مسببا او بالعكس وعلى جميع التقادير فاما ان يكون مثبتين
او منفيين او مختلفين وعلى الاخير اما ان يكون المطلق منفيا والمقيد مثبتا او بالعكس فهذه اقسام كثيرة
مختلف حكم كل واحد منها الاول ان يكونا المطلق والمقيد مطلقين مثبتين مثل صم يوما وصم
يوم الجمعة ولم يلتفت احد من الاصحاب الى بيان حكمه والذي يظهر لي انه ان لم يتخلل بينهما فاصلة
كثيرة يحمل المطلق على المقيد بحكم العرف والعادة بان هذا المقيد بيان لذلك المطلق فان العادة
حاكمة بانه لو قال الامر اوجبت عليك صوم يوم ثم قال بعده بلا فاصلة اوجبت عليك صوم يوم الجمعة
يكون الاخير بيانا للاول وان تخلل بينهما فاصلة كثيرة بان يقول لهم ثم قال بعد شهر صم يوم الجمعة
فالظ انه يجب العمل بالامرين بمعنى انه يجب صوم يوم الجمعة وصوم يوم اخر الا اذا ثبت اتحادهما
فيجب العمل بهما الا بعد ان يثبت كون احدهما بيانا للاخر ولم يثبت ولا يجوز التداخل الا فيما
ثبت جوازه وليس ههنا منه الا ترى انه لو نذر احد صوم شهر شعبان ووجب عليه صيام
شهر بالاجارة مثلا لا يصح التداخل فيهما **الثاني** ان يكونا المطلقين منفيين مثل لا تعتق

والمقيد صح

المطلق صح
والمقيد صح

الرجل ولا تضرب الرجل الظالم العالم ولا يجب ح حمل احدهما على الاخر لفقد التنافي بل يجب العمل
بكليهما ووجهه ظ الثالث ان يكونا مطلقين وكان المطلق منفيا والمقيد مثبتا مثل لا تصم
النوع وصم يوم الجمعة ويجب ح تخصيص المطلق بالمقيد الا اذا بلغ قوة المطلق حدا ينفصل ح نسبة
المقيد فيجب العمل بالمطلق الرابع عكسه مثل لا تصم يوم الجمعة وصم يوما ويجب ح حمل المطلق على المقيد
لما فيه من اعمال الدليلين وهو اولى من طرح احدهما راسا الخامس ان يكونا مثبتين مختلفين
في السبب مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة وقد ذكر
القوم انه يجب فيه حمل المطلق على المقيد بمعنى انه يجب ان يحكم بان المراد بالمطلق حينئذ
هو المقيد حتى يكون مجازا واستدلوا عليه بوجهين احدهما ان في ذلك اعمال الدليلين لان
العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق لان العمل بالمطلق هو العمل بفرد من افراده والمقيد فرد
منه بخلاف العكس لحصوله في ضمن غير ذلك المقيد ولا ريب ان الجمع اولى من طرح واحد منهما
وثانيهما ان ذلك يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف العكس لامكان ان يكون
مكلفا بالمقيد وعمل بالمطلق في ضمن غير المقيد ويرد على الاول ان اعمال الدليلين لا ينحصر في
ذلك بل يمكن بطريق اخر وهو ان يحمل المقيد على الندب وعلى الثاني ان تيقن البراءة انما
تلزم بعد تيقن التكليف واشتغال الذمة وهو فرع انتفاء احتمال التجوز في لفظ المقيد على الندب
واجيب عنهما بانه يستلزم التجوز وهو خلاف الاصل ويرد عليه ان ارادة المقيد من المطلق تجوز
ايضا فيحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سالما عن المعارض ويجاب بان
المجاز اللازم من ارادة المقيد من المطلق ارجح بالنسبة الى المجاز اللازم من ارادة الاستحباب من
المقيد لبعده وندرته وفيه انه لا وجه للبعد والندرة فان ارادة الندب من الامر
في كلمات الشارع اكثر من ارادة المقيد من المطلق واذا ظهر انه لا يمكن اثبات وجوب حمل المطلق
على المقيد بالدليل فالذي نذهب اليه موافقا لما ذهب اليه بعض الفضلاء انه يجب العمل
بالمقيد بمعنى انه لا يحصل البراءة الا به ولكن بحيث لا يلزم منه تجوز في شيء من المقيد والمطلق

بارادة

ويتحقق

ويتحقق اعمال الدليلين معا بان يقال المطلق يقتضي وجوب ايجاد الماهية المطلقة لا بشرط شيء
مع قطع النظر عن الافراد والخصوصيات والمقيد يقتضي وجوب ايجاد المقيد ايضا ولا تنافي
بينهما اصلا لان الثاني يدل على وجوب ما يدل على وجوبه الاول مع شيء زايد ولا دلالة للاول
على نفي وجوب تلك الزيادة فيجب ايجاد الماهية امتثالا للدليلين وايجادها مع القيد امتثالا للمقيد
فان قلت لا يصح ان يراد بالمطلق الماهية لا بشرط لان ايجاد الماهية بدون القيد محال لابدية تحققه
من وجوده في ضمن فرد من الافراد والتكليف بالمحال والغفلة على الشارع ممتنعة فيجب ان يكون
التكليف بالمطلق تكليفا باحد افراده لا بعينه حتى يكون ايجاد كل واحد منها كافيا في الامتثال
والتكليف بالمقيد يدل على انه لا بد في الامتثال من الاتيان بالمقيد فيتحقق المنافاة
بينهما فيجب القول بارادة المقيد من المطلق قلنا نسلم ان ايجاد الماهية لا في ضمن فرد ممتنع
ولكن اللازم منه وجوب الاتيان باحد الخصوصيات تبعا حتى يكون وجوبه من باب
المقدمة فلفظ المطلق يكون مستعملا في الماهية فقط ولكن يفهم وجوب ضم القيد الخارج
كما في المقدمات العقلية فلو اخرج بعض هذه الخصوصيات لا يلزم تجوز في لفظ المطلق كما لو قال
المولى لو رايت زيدا فكن على السطح فان هذا الكلام يدل على وجوب الكون فقط بسبب
ووجوب المقدمة يدل على وجوب الصعود باي الة اتفقت فلو قال بعده لو رايت زيدا فكن
على السطح ولكن بالصعود بهذا السلم فلا يلزم تجوز في لفظ السطح ولا في لفظ الكون
السادس ان يكونا سببين مختلفين منفيين مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب
ولا يعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاستغراق وذلك كالثاني في وجوب العمل بكل منهما
لعدم التنافي ووجهه ظ السابع ان يكون المطلق مع ما مر منفيا والمقيد مثبتا كان
يقول في كفارة الظهار لا يعتق المكاتب واعتق المكاتب المؤمن وذلك كالثالث في العلة
واضحة الثامن عكس ذلك مثل ان يقول في كفارة الظهار اعتق الرقبة ولا تعتق الرقبة الكافرة
وهذا كالرابع بعينه التاسع ان يختلف سببهما وكانا مثبتين كان يقول ان ظاهرت فاعتق

رقبة وان قتلت اعتق رقبة مؤمنة العاشر ان يختلف سببهما وكان منفيين مثل ان يقول
ان ظاهرت لا يعتق المكاتب وان قتلت لا يعتق المكاتب الكافر الحادي عشر ان يختلف سببهما وكان
العام منفيا مثل ان ظاهرت لا يعتق رقبة وان قتلت اعتق رقبة مؤمنة الثاني عشر عكس
ذلك مثل ان ظاهرت اعتق رقبة وان قتلت لا يعتق رقبة كافرة وفي هذه الاقسام الاربعة
لا يحمل المطلق على المقيد بل يعمل بهما العدم المقتضي للحمل وعدم المنافات للعمل بهما الثالث عشر
ان يكون المطلق مطلقا والمقيد مسببا كالمثبتين كان يقول في كل سنة صم يوما ثم يقول
ان غنت قبل العشاء صم يوم الجمعة ولا ريب في انه يجب العمل بالامرين ولا يكفي احدهما للاخر
كما مر في الاول الرابع عشر ان يكونا مع ما مر منفيين كان يقول لا يعتق المكاتب وان ظاهرت
لا يعتق المكاتب الكافر وذلك كالخامس مثل الثاني في وجوب الحمل لكل منهما نعم يعارض
مفهوم الثاني منطوق الاول فيجب العمل بما يعمل به عند تعارض المفهوم والمنطوق كما ياتي
الخامس عشر ان يكون المطلق مع ما مر مثبتا والمقيد منفيا كان يقول صم يوما وان سافرت
فلا تصم يوم الجمعة فيجب العمل بمقتضى الاطلاق ان كان العمل به قبل حصول سبب المقيد وان
كان بعده فيجب العمل بالمطلق لكن في ضمن غير المقيد السادس عشر عكس السابق كان يقول لا
يعتق المكاتب وان ظاهرت اعتق المكاتب المؤمن وذلك كالتاسع مثل الثالث السابع عشر
ان يكون المطلق سببا والمقيد مطلقا كالمثبتين كان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة
ثم يقول اعتق رقبة مؤمنة ويجب العمل بكل منهما كما في الاول الثامن عشر ان يكونا مع ما مر منفيين مثل
ان يقول ان ظاهرت فلا يعتق المكاتب ويقول لا يعتق المكاتب الكافر وذلك ايضا كالرابع
عشر بعينه التاسع عشر ان يكون المطلق مع ما مر منفيا والمقيد مثبتا كان يقول ان ظاهرت
لا يعتق المكاتب ويقول اعتق المكاتب المؤمن ويجب العمل بكليهما والوجه ظاهر العشرون
عكسه كان يقول ان ظاهرت اعتق الرقبة ولا يعتق الرقبة الكافرة ويجب حمل المطلق
على المقيد وعلته ظاهرة الباب الرابع في المجمل والمبين وفيه فصلان الفصل الاول في المجمل

وهو ما لم يتضح دلالته او ما دل على احد محتملاته دلالة مساوية وهو اما في الفعل او في اللفظ والاول
كما اذا لم يقترن به ما يبين عن وجه وقوعه والثاني اما في المفرد او في المركب والاول كما اذا كان
لفظا مترددا بين معانيه بالاعلال كالمختار او بالاصالة بالسوية كان مترددا بين حقايقه كالمشترك
او بين افراد حقيقة واحدة كالمتواطي او بين مجازاته اذا انتفت الحقيقة وتساوت المجازات والثاني
اما ان يكون مجملا بهيئته مثل الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي او لتخصيصه بمخصص
مجهول مثل احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم او يكون مجملا باعتبار مرجع الضمير نحو
ضرب زيد عمرا والقرينة او مرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لتردده بين المهارة مطلقا او
المهارة في الطب فههنا مسايل لا بد من الاشارة اليها المسئلة الاولى اذا اضيف التحليل او التحريم
الى شيء من الاعيان فاما ان يكون المتبادر من ذلك الشيء معروفا فعل هو احد افعاله او لا بل يكون المقصود
منه افعالا كثيرة ويكون نسبة القصد الى جميعها على السواء وعلى الثاني يتحقق الاجمال في الكلام
لفقد المرجح لاحدها ويكون من باب الاجمال بين المجازات المتكافئة وعلى الاول فلا اجمال للانصراف
الى المنفعة المطلوبة من تلك العين عرفا خلافا للكرخي والبصري لنا وجهان احدهما ان تصفح كلام
العرب يعطي ان مرادهم مما اطلقوه في امثال ذلك تحريم الفعل المقصود او تحليله وثانيهما ان الاجمال
انما هو في صورة تساوي الاحتمالات وههنا ليس كذلك لان سبق الذهن الى خصوص الفعل حين الاطلاق
سيرة حقيقة عرفية لتلك الاضافة فلا يصار الى غيره ولو سلم عدم كونه حقيقة فلا اقل من كون ذلك
السبق والتبادر مرجحا لهذا الفعل فينتفي الاجمال احتج الخصم بان تحريم العين او تحليلها غير مقدور
فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والافعال كثيرة ولا يمكن اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة انما
يقدر بقدرها فتعين اضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فلا دلالة على البعض الغير
والخصوص وهو معنى الاجمال والجواب انه ان اراد ان ذلك البعض غير معين لغة فمسلم ولكنه لا يجدي
نفعا لان العرف في مثله معين بالفعل المقصود وان اراد انه غير معين اصلا فممنوع بل مكابرة
محضة لحصول التعيين بالعرف في مثله ثم تداول القوم ههنا حيث انه لا اجمال عن التحليل والتحريم المضاف

الى الاعيان مطلقا وقد عرفت وجهه المسئلة الثالثة قال الاكثر لا اجمال فيما ينفي فيه الفعل ظاهرا
ولا يمكن الحمل على الحقيقة نحو لا نكاح الا بولي واستدلوا عليه بانه ان ثبت كون الافعال حقيقة
شرعية في الصحيح منها كان معناه لا نكاح صحيحا مثلا لانه اذا امكن الحمل على الحقيقة لا يحمل على غيرها وان
يمكن لعوارض الكمي باعتبار عوارض جزئه او شرطه وان لم يثبت ذلك فان ثبت له حقيقة عرفية كما
ان يكون المراد لنفسه انه يقصد من نفي مثله نفي الفايدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام
الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان الحمل عليه ايضا متعينا فلا اجمال فيه لامكان الحمل على الحقيقة ولو فرض
انتفاؤها ايضا فيجب الحمل على نفي الصحة لانه اذا انتفت الحقيقة يجب الحمل على المجاز والمجازات كثيرة مثل
نفي الصحة ونفي الكمال وغيرهما الا ان الحمل على نفي الصحة اولى لانه اقرب الى نفي الذات التي هي الحقيقة
من البواقي لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف غيره ولا يخفى ان ما ذكروه لا يصح مطلقا
بوجوه الاول ان الافعال على قسمين لان الفعل اما ما وضعه الشارع ولا بل يكون من الافعال
العادية كالاكل والشرب والجماع واللبس والالتذاذ والتألم والفكر والبكاء والضحك والنوم
والجلوس وامثالها والقائلون بان الافعال حقيقة في الصحيح منها انما يقولون بان الافعال التي
وضعها الشارع كذلك لا جميع الافعال فالحكم مطلقا بانه على ثبوت كون الافعال حقيقة
في الصحيحة يكون المراد نفي الصحة لا وجه له اذ من الافعال ما لا يمكن فيه ذلك الثاني ان ما
ذكروه ثانيا من انه اذا لم يثبت ذلك وانتفت الحقيقة العرفية يحمل على نفي الصحة لا يصح ايضا
بالاطلاق اذ من الافعال ما ليس له حقيقة عرفية ولا يتصف بالفساد والصحة الشرعيين ايضا كما
عرفت الثالث ان الحمل على اقرب المجازات عند فقد الحقيقة انما هو لتبادره ويمكن ان يكون
للفظ معنيان مجازيان يكون احدهما اقرب المجازات والاخر متبادرا في العرف لشيوع نفيه
لكن لم يصل الى حد الحقيقة العرفية فحصل الاجمال في الكلام الرابع ان نفي الصحة انما يمكن في الافعال
دون الاعيان مع انه قد ينفي العين ولا يمكن الحمل على الحقيقة فالصحيح ان يقال اذا نفي شيء مما هو
ولم يمكن الحمل على الحقيقة فان كان له مجاز هو اقرب المجازات او حقيقة عرفية متبادرة فلا اجمال

فيه

فيه لوجوب الحمل عليه والا فيكون الكلام مجملا ووجه ذلك ظاهر مما ذكر هنا وقيل هيهنا بالاجمال
مطلقا وقيل بالاجمال ان كان الفعل المنفي لغويا له اكثر من حكم واحد وعدمه ان كان شرعيا او لغويا
ذا حكم واحد والحجة للاول بانه قد تعددت المجازات ولا مرجح وجوابه ان التبادر او الاقربية على فرض
ثبوت احدهما مرجح وللثاني بان الشرعي يمكن انتفاؤه بانتفاء شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على
ظاهره واما اللغوي الذي له حكمان او اكثر فليس لاحدهما مرجح من الاخر وجوابه ظاهر المسئلة الثانية
اذا ورد لفظ من الشرع وكان له محملان لاحدهما يعم لغويا اي امر متعلق باللغة ووظيفة اللغوي
ان يقصده ويبينه والاخر امر متعلق بالشرع وكان وظيفة الشرع بيانه فلا اجمال فيه اصلا بل يحمل
على المحمل الشرعي خلافا لبعضهم كما في قوله الاثنان فما فوقهما جماعة فانه يحتمل ان يقصد به بيان
ان الاثنين يسمى جماعة في اللغة ويحتمل ان يكون المراد انه يحصل بهما فضيلة الجماعة لنا وجهان
احدهما انه عرف الشارع بيان الاحكام الشرعية لانه الغرض من البعثة واما تعريف اللغات
فليس بمقصود للشارع وثانيهما ان اللفظ لا يكون مجملا بين المعنى الحقيقي والمجازي لانه عند عدم القرينة
محمول على الحقيقي وعند عدمها على المجازي فهذا اللفظ اما ثبت له الحقيقة الشرعية اولا فعلى الاول
كان هذا اللفظ الوارد في كلام الشارع اذا استعمل والمعنى الشرعي كان استعماله حقيقة واذا
استعمل في المعنى اللغوي كان استعماله مجازا كما صرح به ائمة علم المعاني والاصول واذا كان واردا
في كلام اللغوي فيعكس ذلك فلا يكون فيه اجمال واحتجاج المخالف وجوابه ظاهر مما مر الفصل الثاني
في المبين وهو نقيض المجمل فهذا المتضح الدلالة سواء كان بنفسه او بغيره وذلك انما هو في عرف الاصوليين
واما في اللغة فلا يطلق على المتضح بنفسه ان فسر بانه الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والظهور واما
ان فسر بالظهور مطلقا فيطلق عليه وعلى المتضح بغيره وههنا مسئلتان المسئلة الاولى المبين
قد يكون بالقول كقوله تعالى صفراء فاقع لونها فانه بيان لقوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً
وبالكتابة والاشارة وكيفيتهما ظاهرة وبالفعل من غير الله سبحانه كصلوة النبي وحجه فانه لما
قال اقيموا الصلوة وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ وكان كل من الايتين مجملا بينهما النبي بفعله حيث

صلي ويعلم كون الفعل بيانا بالضرورة من قصده او بنصه كقوله صلوا كما رأيتموني
اصلي وخذوا عني مناسككم فان قلت بم عرفتم ان المبين هو فعله دون هذين القولين
كما ذهب اليه بعضهم قلنا عرفنا بانهما لم يشتملا على تعريف شيء من الصلوة والحج على انهما يحتاجان الى
البيان لتحقق الاجمال فيهما ولم يقع بينهما قول يبينهما فثبت انهما انما هو بالفعل فبذلك يتم المطلوب
وقد يعلم كون الفعل بيانا بالفعل كما لو ذكر مجملا وفعل وقت الحاجة الى العمل فعلا يصلح بيانا
له ولم يصدر عنه غيره مثاله كما ان يقول يجب علي وعليكم الصلوة قبل الغروب بحيث يقارن
آخره الغروب وهي فعل يستغرق ساعة فيفعل في ساعة يتصل الغروب فعلا فنعلم يقينا انه الصلوة
لانه لا يترك الواجب وانما قيدنا الفعل بقولنا من غير الله سبحانه لانه لا يصح في حقه تعالى لافتقاره
الى الاعضاء وتوقفه على المشاهدة ثم من الناس من قال بان الفعل لا يصلح لان يكون بيانا
مستدلا بان الفعل يطول فلو بين به لزم تاخير البيان مع امكان تعجيله وجوابه اما اولا
فبانا لا نسلم ان الفعل اطول من القول على الاطلاق اذ قد يطول البيان بالقول اكثر مما
يطول بالفعل كما نرى في فعل الركعتين وبيان ما فيهما بالقول من الافعال والاذكار والفروض
والشرائط فان ما يقع فيه الثاني من الزمان اكثر مما يقع فيه الاول بكثير واما ثانيا فبانا
لا نسلم لزوم تاخير البيان اذ تاخير البيان ان لا يشرع فيه عقيب الامكان ولا يشتغل به وهنا قد
شرع فيه واشتغل به وانما الفعل هو الذي يستدعي زمانا ومثله لا يعد تاخيرا كما لو قال
لغلامه ادخل البصرة فسار في الحال فمشى في مسير عشرة ايام حتى دخلها فانه لا يعد بذلك مؤخرا بل مسارعا
ممتثلا بالفور واما ثالثا فبان تاخير البيان لا يمتنع مطلقا انما يمتنع عن وقت الحاجة وهذا لم
عنه المسألة الثالثة لا خلاف بين العدلية في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة وحكي
الاجماع ان التاخير عن وقت الحاجة يستلزم التكليف بما لا يطاق اذ المكلف في ذلك الوقت
مكلف بالاتيان بالمراد مع انه غير عالم به وهو قبيح واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
ففيه اقوال ثالثها الجواز فيما ليس له ظاهر والامتناع فيما له ظاهر واريد به غيره ورابعها الجواز في الاول

جوابه

وعدمه في الثاني في البيان الاجمالي لا التفصيلي وخامسها الجواز في الاول مطلقا وفي الثاني
في البيان التفصيلي واما في البيان الاجمالي فالمختار فيه التوقف [illegible] لنا على الاولين
وجوه الاول انه لا شك في جواز الخطاب بالمجمل وقد وقع ايضا فاذا صدر ذلك الخطاب ولم يكن وقت
الحاجة فلا مقتضي لوجوب التعجيل بالبيان ولا باعث عليه وما ليس له مقتض ولا باعث فما المقتضي
للقول به الثاني انه لا مانع من التاخير سوى ما يتخيله الخصم وسنبين ضعفه الثالث ان البيان
انما يراد ليتمكن المكلف من الاتيان بما كلف به فلا حاجة اليه قبل الوقت فما الباعث على الخطاب قبله
قلنا يمكن وجود مصلحة فيه يخفى علينا كالعزم وتوطين النفس في الفعل الى وقت الحاجة ليترتب الثواب
عليه الرابع انه لا خلاف في عدم اشتراط القدرة للمكلف على الفعل حال الخطاب فاذا جاز تاخير اقداره
على الفعل فتاخير علمه بتفاصيل بعض صفات الفعل اولى بالجواز الخامس انه لو لم يجز تاخير البيان
الى وقت الحاجة لم يجز ان يولي الملك رجلا على بلد ويقول له اذهب الى ذلك البلد وكن فيه
وما كتب لك كتابا فيه تفصيل ما يلزم عليك ان تعمل به وانفذه اليك عند استقرارك في
محلك مع انه يجوز بالضرورة ولنا على الثالث التوقف فيما له ظاهر واريد به غيره في البيان
الاجمالي كما اذا اطلق لفظا واريد به مجازه او اطلق عام واريد به الخصوص او منسوخ او منكر واريد
به معين وجود الدليل من الجانبين [illegible] ما يجاب به احدهما الان اما الدليل على عدم جواز التاخير
فوجوه منها ان العاقل لا يخاطب الا لقصد الافهام بل هو مدلول الخطاب والخطاب بما لا يفهم
اصلا قبيح بل هو ليس بخطاب فالذي يخاطب بلفظ ويريد به مجازه مثلا ولا يبينه فاما يريد به افهام
ما اراده من المعنى المجازي فهو لا يمكن الا مع البيان وقد [illegible] او يريد به افهام ما هو ظاهر اللفظ
وهو خلاف المفروض بل هو اغراء بالجهل ومنها ان الالفاظ موضوعة لحقائق مفهومة منها
عند الاطلاق كالاستغراق للعام والشيوع للمطلق والدوام للمنسوخ ومحمولة عليها كل مخاطب
ولا يعدل عنها الا مع القرينة فيقبح من الحكيم بل العاقل ان يريد بها حال الخطاب غيرها من غير بيان لانه
دلالة ولا يرد شيء منها فيما ليس له ظاهر اذ ليس له معنى حقيقي مفهوم عند الاطلاق حتى يلزم من تاخير

وقد ذكرناه في الفائدة العدول عما وضع **منها** ان العاقل لا يتكلم بكلام لا يترتب فايدة عليه في امثال ذلك وهو العزم وتوطين النفس والاستعداد للامتثال وشيء منها لا يتحقق فيما له ظاهر غير مراد لانه لا يريد العزم على امتثال ما يفهم منه لانه غير مراد ولا يمكن ارادة العزم على المراد لانه غير مفهوم ثم انه يجيب عن الاولين بانه لا ريب في انعقاد استعمال اللفظ في غير ما وضع له الى القرينة ولا في منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخرها عن وقت التكلم الى وقت الحاجة فلا دليل عليه ولا يلزم منه الاغراء لانه فيما اتفق فيه احتمال التجوز واستعماله فيما قبل وقت الحاجة يتوقف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده منها يحمل على الحقيقة لا مطلقا وفيه ان احتمال التجوز احتمال لا مرجح له لا يدفع المحذور بناء على ظاهر الكلام اذ الاصل عدم الانصراف عن ظاهر الكلام ومنع الظهور مكابرة وما ذكره من ان اصالة الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة مما لم يقل به احد من اهل الوضع وتوهم ذلك من قولهم ان اللفظ يحمل على الحقيقة بعد تمام الكلام ويحمل تمام الكلام على حضور وقت الحاجة توهم فاسد اذ لا دلالة لتمام الكلام على ذلك بل معناه انقطاع المتكلم كما لا يخفى واما الدليل على جواز التاخير فوجهان **احدهما** انه لا اشكال في ان من شرط النسخ ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه عد من الموقت ما يعلم فيه الغاية على سبيل الاجمال ويحتاج في تفصيلها الى دليل سمعي نحو قوله او يجعل الله لهن سبيلا على هذا النقل الى ان النسخ عندكم وقع فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد قرض نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر والاجماع على ذلك ثم فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة توضح للمخاطب على المراد **وثانيهما** انهم اتفقوا على جواز اسماع العام المخصوص بالعقل وان لم يعلم المخاطب تخصيصه وكذلك صرح جمع من المحققين بجواز اسماع العام المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع ههنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام بمجرده عن القرينة يحمله على الحقيقة وهو ليس مرادا وهو قبيح ويلزم الاغراء ايضا ولا يخفى ان الادلة التي ذكرناها للمبطلين الاولين

ههنا اذ المانع ان يجيب عن الاولين بوجود المانع ههنا وهو لزوم القبيح وعدم ترتب الفائدة وعن الثالث بوجود المانع وعن الرابع بان فيما لا يقدر المكلف يترتب على الخطاب فائدة وهو العزم والاستعداد بخلاف ما نحن فيه وعن الخامس بما مر من انه فائدة فيما استعداد الامتثال وهو لا يتحقق ههنا ثم لا يخفى انه يمكن لنا ان نجيب عن ثاني دليلي المجوزين بمنع جواز اسماع العام المخصص بالسمع ونفي الاغراء في اسماع العام المخصص بالعقل لان اعطاء العقل المكلف فيما يستقل فيه العقل يكفي رافعا للاغراء بخلاف موضع النزاع ثم يمكن لنا القول والالتزام بالمنع عن التاخير في غير المنسوخ واما فيه وان دل دليل المنع على المنع فيه ايضا ولكن اشترط النسخ على تاخير البيان كما ياتي في موضعه يتوقف التحقيق المانع مطلقا بان التكليف بالبيان لفظ او له ظاهر غير مراد من غير بيان في الحال الخطاب بما لا يفهم وهو قبيح ولو جاز ذلك لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما **والجواب** منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد مدلوله لانه فيطيع ويصح العزم على الفعل والترك اذا بين له قبيل مثل هذا يتصور في خطاب العربي بالزنجية فان المخاطب وان لم يفهم شيئا ولكنه يعلم ان خطاب الحكيم لا يكون عبثا فليستعد ويوطن نفسه كما ذكر قلنا المخاطب في المجمل يفصل بين انواع الخطاب ضرورة انما يلتزم عليه تفصيل ما تعلق الامر به بخلاف المخاطب بالزنجية فانه لا يفصل المخاطب بين كونه امرا او نهيا او خبرا او استفهاما او عرضا او عتبا او شتما او قذفا او مدحا او ذما فلا يتاتى فيه مظنة الاستعداد والتوطين ثم لا يخفى ذكر ما يظهر دليل كل من المفصلين وجوابه فلا نطيل الكلام بذكره **الباب الخامس** في الظاهر والمؤول الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية وقيل دلالة واضحة وهو اقرب للتبادر العرفي وعلى الاول يكون النص قسيما له وعلى الثاني قسما منه وظهور الدلالة اما بالوضع او بالعرف والتاويل حمل اللفظ على المحتمل المرجوح لدليل فان رجحه على الظاهر قبل والا فلا وهو على ثلاثة اقسام **الاول القريب** وهو لقربه يترجح بادنى مرجح **والثاني البعيد** وهو لبعده يحتاج الى مرجح اقوى **والثالث المتعذر** اعني الا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا بل يجب رده وان كان عليه دليل ويختلف التاويل قربا وبعدا باختلاف ...

اهل العلم فرهب تاويل كان مقبولا عند بعض مردودا عند آخر **الباب السادس** في المنطوق
والمفهوم والمنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق اي يكون حكما للمذكور وحالا من احواله
سواء كان نفسه مذكورا او لا والمفهوم بخلافه وهو ما دل عليه لا في محل النطق اي يكون حكما
لغير المذكور وحالا من احواله والمنطوق ينقسم الى صريح وغير صريح فالصريح ما وضع له اللفظ
فيدل عليه بالمطابقة او بالتضمن وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع له اللفظ بل يلزم مما
وضع له فيدل عليه بالالتزام وهو على ثلثة اقسام دلالة الاقتضاء وهي ما كان مقصودا
للمتكلم وهو ما توقف الصدق او الصحة العقلية او الشرعية عليه فالاول نحو رفع عن امتي
الخطاء والنسيان فلو لم يقدر المواخذة ونحوها لكان كاذبا لانهما لم يرفعا والثاني نحو واسئل
القرية اذ لم يقدر اهل لم يصح عقلا لان سؤال القرية لم يصح عقلا والثالث نحو اعتق عبدك عني على الف
شرعا **الثاني** دلالة الايماء والتنبيه وهي ان يقترن الحكم الذي دل عليه اللفظ صريحا بوصف لو لم
يكن قصد المتكلم افادة كونه علة له لكان الكلام معيبا على ما قيل مما لا يقع في كلام البلغاء فضلا عن
الشارع فيحمل على التعليل وان لم يصرح به كقوله صلعم عليه واله لمن قال واقعت اهلي في نهار رمضان
اعتق فانه امر بالاعتاق بالوقاع الذي لو لم يكن علة لوجوب الاعتاق لكان بعيدا وقد مر في
مبحث القياس **الثالث** دلالة الاشارة وهي ما لا يكون مقصودا للمتكلم كدلالة قوله تعالى وحمله
وفصاله ثلثون شهرا مع قوله وفصاله في عامين على ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فانه
ليس مقصودا للمتكلم الا انه لازم منه وبعضهم يجعل غير الصريح من المفهوم ويجعل المنطوق ما دل
عليه اللفظ مطابقة او تضمنا وما كان لازما للمدلول ويجعل الاقتضاء والايماء والاشارة من
اقسام المفهوم والمفهوم ايضا ينقسم الى قسمين **الاول** مفهوم الموافقة وهو ان يكون حكم
المسكوت عنه موافقا للمذكور اثباتا ونفيا مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما فانه
يعلم من حال التافيف حال الضرب مع الاتفاق وهو اثبات الحرمة فيهما وهذا القسم يسمى فحوى الخطاب
لان الفحوى ما يفهم منه على سبيل القطع وهذا كذلك ولحن الخطاب لانه معناه واللحن هو المعنى

عبدك عني على الف فانه يقتضي تقدير الملك ... لا يصح العتق الا في الملك شرعا

ولما كان هذا النوع من المفهوم ما سبق فهمه الى الذهن سمي بهذا الاسم اشعارا بانه كان معناه
والظاهر ان يشترط في المحمول ان لا يكون في كمال الظهور بل يكون محتاجا الى اعمال الفكر فيه ولو قليلا
والحق انه لا يشترط فيه الاولوية بل يكفي المساواة ايضا وان يعتبر الحكم ليس بطريق القياس ولا
منقولا عن الموضوع اللغوي بل الفهم العرفي **الثاني** مفهوم المخالفة وهو ان يكون المسكوت
عنه مخالفا للمذكور ويسمى دليل الخطاب وله اقسام مفهوم الشرط ومفهوم الصفة ومفهوم العدد
الخاص ومفهوم الغاية ومفهوم الاستثناء ومفهوم الحصر ومفهوم اللقب وها هي نذكرها بشروطها
وتفاصيلها في مسايل بعد بيان مقدمة وهي انه يشترط في هذا القسم من المفهوم باقسامه ان لا يظهر
للقيد فايدة غير التخصيص فيجب ان لا يكون المذكور قد خرج مخرج الاغلب وان لا يكون الكلام جوابا
لسؤال سايل عن المذكور فيجاب على طبقه وان لا يكون لدفع توهم عدم تناول الحكم له وان لا يكون الحكمة
مقتضية لاعلام المذكور بالنص وما عداه بالفحوى وان لا يكون المصلحة في السكوت عن المسكوت عنه
وعدم اعلام حاله وامثال ذلك **المسئلة الاولى** مفهوم الشرط حجة بمعنى ان تعليق الحكم على شرط
يدل على انتفائه عند انتفاء المشروط خلافا لجماعة منهم السيد وبعض المتاخرين لنا وجوه
الاول انهم اتفقوا على ان الشرط ما ينتفي المشروط بانتفائه والحكم المعلق على شيء يمكن كونه
اما يكون بصريح الشرط او بواسطة حرف الشرط فالاول مثل قوله اعط زيدا بشرط ان يكرمك
ولا خلاف في كونه شرطا لغويا فيجب انتفاء الاعطاء بانتفاء الاكرام **والثاني** مثل قوله اعط
زيدا ان اكرمك فهو ايضا شرط لغوي لانهم صرحوا بكون ان واخواتها حروف الشرط ولا معنى لذلك
الا كون مدخولها شرطا للجزاء ولانه يفهم منه ذلك ولان المتبادر من القول المذكور بمعنى اشتراط
في الاعطاء بالاكرام فيجب انتفاء الاول بانتفاء الثاني ايضا واورد على هذا الدليلين بوجهين
احدهما انه لا يتعين ان يكون شرطا لجواز استعمال ان في السببية وجوابه انه لا يضر في المراد اصلا سواء
قلنا الوجوب لاتحاد السبب او بجواز تعدده اما ان قلنا بالاتحاد فلان انتفاء السبب يقتضي انتفاء المسبب لامتناع
وجود المسبب بدون سبب بل مع عدم السبب لا يجد بدا لا محالة انتفاء من عدم المشروط واما ان

قلنا لجواز التعدد فلان الاصل عدم غيره وان جاز قيل فح يعلم ذلك من الخارج وهو كون
السبب واحدا وكون الاصل عدم تعدد السبب لا بدلالة اللفظ وتركيبه والكلام فيه قلنا
ما يفهم من الخارج انما هو اتحاد السبب واما علم من ادلتنا الدالة على عدم جواز تعدده او من الاصل
لا انتفاء المسبب عند عدم السبب بل انما هو يفهم من الهيئة التركيبية للكلام وثانيهما ان المسماة
بحروف الشرط لا تدل على كون مدخولها شرطا فان التسمية لا تدل على كون معناها ذلك ايضا
ظاهرا مع ما مر والثالث ان المتبادر من قولنا اعط زيدا ان اكرمك هو انتفاء الاعطاء عند انتفاء
الاكرام وانكاره للمكابرة صريحة والرابع ان كل متكلم عاقل يمكنه تادية مراده بلفظ مطلق اذا
لم يكتف به وعبر عنه بلفظ مقيد يعلم انه اراد بالتقييد ان يفيدنا فايدة لا يصلح اللفظ
المطلق لافادتها ومن هذا يظهر ان مراد المتكلم من التقييد بالشرط فايدة لا تحصل من اللفظ المطلق
وح نقول لا يخلو اما ان يكون هذا التقييد في الجملة الشرطية بحيث لا فايدة له سوى الفايدة
التي كلامنا فيها بدليل عقلي او نقلي فلا شك في حصول القطع بارادتها او يكون هناك
فوايد ولم تدل امر على تخصيص احدها بالارادة فنقول وانا وان راينا في كلام العرب الجمل الشرطية
مختلفة لان مدخول اداة الشرط في بعضها ملزوم اخص من لازمه الذي هو الجزاء ولا ريب ان
انتفائه غير مستلزم لانتفائه وفي بعضها مساو له وهذا يلزم من وجود احدهما وجود الاخر
وهو المعنى المنطوقي ومن عدمه عدمه وهو المعنى المفهومي اعني ارادة عدم اللازم على تقدير
عدم الملزوم ولكن التتبع ولنا على ان استعمال هذا التركيب في الصورة الثانية اكثر
منه في الصورة الاولى لا بحيث صارت الكثرة سببا لتبادر التساوي او لا زمه وهو المعنى
المفهومي الذي هنا بل علمنا التساوي ولا زمه من القرينة في اغلب افراد التركيب الشرطي
فاذا سمعنا بعد هذه الجملة شرطية ولا قرينة على تعيين ارادة فايدة من الفوايد منها تحصل
لنا الظن بتوسط استقرائها وخلوها عن الفايدة اصلا او ندرتها انها من جملة ما علم التساوي الغالب
ومن هذا التقدير يظهر اندفاع ما اورده بعضهم على هذا الدليل من ان الفوايد كلها متساوية

في الاحتياج الى القرينة وليس لما انتم بصدده رجحان على غيره وكذلك ظهر نقصان ما قرره
الاكثر في الاستدلال حيث قالوا ان التعليق على الشرط يجب ان يكون بفايدة وهي نفي الحكم عن
المذكور المسكوت عنه لان الاصل عدم غيرها ووجه نقصانه ظاهر الرابع ما روي ان
بعض الصحابة قال للنبي صلعم ما بالنا نقصر من الصلوة وقد امنا وقد قال الله تعالى فليس عليكم
جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال صلعم صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا
صدقته وجه الاستدلال بر انه فهم من تقييد قصر الصلوة بحال الخوف عدم قصرها عند عدم
الخوف واقره النبي صلعم ولو لم يدل عليه لما فهمه منه ولما اقره النبي صلعم والقول بان الفهم والتقرير
مستندان الى استصحاب وجوب الاتمام لا الى دلالة المفهوم خلاف المتبادر على ان الاصل هو القصر في كل
دون الاتمام لما روي ان الصلوة كانت ركعتين سفرا وحضرا فاقر بصلوة السفر وزيدت
والخامس انه لو قال المولى نذرت ان اضرب عبدي ان دخل الدار ولم يدخل العبد الدار فضربه
معتذرا بانه نذر ان يضربه يذموه العقلاء ولو لا فهمهم من انتفاء الدخول انتفاء الضرب لما
كان للذمة وجه والسادس ما روي انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة
فلن يغفر الله لهم قال النبي صلعم لازيدن على السبعين وجه الاستدلال انه صلى الله عليه
واله وسلم فهم من الاية ان ما زاد على السبعين له حكم غير حكم السبعين واحتج الخصم بوجوه
ثلثة منها ان انتفاء المشروط عند عدم الشرط انما يلزم لو لم يكن لذلك الشرط بدل يقوم
مقامه على تقدير عدمه فان من قال ان توضات صحت صلوتك لا يلزم منه عدم الصحة عند عدم
الوضوء لجواز تحقق الصحة بشرط اخر كالتيمم او الغسل والجواب ان تعليق الحكم على شرط لا يعلم
من اقسام ثلثة فانه اما يعلم انحصار الشرط بالمذكور او يعلم تعدده او لا يعلم شيء منهما فعلى
الاول لا يرد احتجاجه اصلا ووجهه ظاهر وعلى الثاني فالشرط حقيقة احدها لا بعينه فانتفاء
المشروط لا يتحقق الا بعد انتفائهما معا وكلامنا في كلامهم فيما انتفى الشرط راسا وعلى الثالث
فاما ان يجيب بان الاصل عدم شرط اخر او نقول ان اشتراطه غيره بدله لا جائز ولكن الاحتجاج بالمفهوم

انما هو اذا ثبت ان الحكم المشروط شرطا واحدا معينا واما مع عدم ثبوته فبانتفاء ذلك الشرط فلا ينبغي للمجتهد الحكم بالمفهوم الا بعد الفحص عن الشرط الاخر فاذا فحص ولم يجد شرطا اخر يحصل له العلم او الظن الشرعي بعدمه انه كان ثم شرط اخر اطلع عليه مع فيعمل بمفهوم الشرط **ومنها** ان قول القايل ان جاءك زيد فاكرمه لا يدل على نفي وجوب الاكرام على تقدير نفي المجي بوجه اما المطابقة والتضمن فظاهر واما الالتزام فلانه لا ملازمة بين وجوب الاكرام في صورة مجيئه وعدم وجوبه على تقدير عدم مجيئه وهو ظ وجوابه ان عدم الملازمة بين الوجوب في صورة المجي وعدمه في صورة عدمه مسلم لكن لا نسلم انتفاء الملازمة بين الوجوب بشرط المجي وعدمه بشرط عدمه لان الشرط ما يلزم من عدمه العدم فالقول بعدم الملازمة مخالف لمدلول الشرط **ومنها** قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فان مفهوم الشرط لو كان حجة دل على عدم تحريم الاكراه عند عدم ارادة التحصن ولا يلزم منه الاباحة لان انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون بامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء كل من الموضوع والمحمول وهنا قد انتفى الموضوع لانه مع عدم ارادة التحصن يتحقق ارادة البغاء معه فيمتنع الاكراه لانه الزام الغير على فعل يكرهه واذا ارتفع الكراهة ارتفع فان قيل لا يجب تحقق ارادة البغاء مع عدم ارادة التحصن لجواز ان لا يكون المحصن لشخص مريدا للبغاء ولا للتحصن لتحقق عدم ارادة التحصن مع عدم ارادة البغاء واذا تحقق عدم ارادة البغاء فيمكن الاكراه عليه والاية دلت على عدم حرمة هذا الاكراه قلنا لا يمكن وقوع هذه الصورة الا في صورة عدم الشعور بالتحصن والبغاء فاذا امر المولى بالبغاء يحصل الشعور لها البتة فلا بد اما يريده او يكرهه بمعنى يمتنع منه فعلى الاول يمتنع الاكراه وعلى الثاني يتحقق ارادة التحصين فيكون الاكراه حراما الاكراه فلا يتحقق به الحرمة وقد اجاب عنه والدي المحقق دام ظله العالي بوجوه اخر الاول انه ملخرج مخرج الاغلب اذ الغالب ان

ع التحصن ان لم يكن شرطا لو صح انه لا يدل على عدم حرمة الاكراه عند عدم ارادة التحصن م

الاكراه

الاكراه يكون عند ارادة التحصن ويؤيده ان الاية نزلت فيمن يردن استحصن ويكرهن الموالي على الزنا والثاني ان حجية المفهوم كما عرفت اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سوى تخصيص الحكم وهنا يجوز ان يكون الفايدة المبالغة في النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن التحصن فالمولى احق به والثالث ان المفهوم وان اقتضى ثبات الاثر انتفى لتعارض بما هو اقوى منه وهو الاجماع ويمكن ان يجاب ايضا بان الحجية انما هو اذا لم يكن الكلام في واقعة خاصة وههنا يمكن ان يكون التقييد بذلك لان الاية نزلت في هذه المادة **المسئلة الثالثة** اختلفوا في مفهوم الصفة اي في تعليق الحكم على الذات موصوفة باحد الاوصاف فهل يدل على انتفاء الحكم عما ليس له هذه الصفة فيكون حجة يستدل به على ذلك ام لا فذهب الشيخ والشهيد في الذكرى وبعض اصحابنا واكثر العامة الى الاول واختار السيد والمحقق والعلامة وكثير من المتاخرين واكثر اصحابنا الى الثاني واليه ذهب ابو حنيفة والغزالي والمعتزلة وهو المختار عندي ونحن نذكر اولا ادلة القائلين بحجيته وما فيها ثم نذكر ما استدللنا به على نفيه فنقول احتجوا بوجوه كثيرة اقواها ثلثة **الاول** ان ابا عبيدة لما سمع قوله لي الواجد يحل عقوبته وعرضه وقوله مطل الغني ظلم قال هذا يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه ولما سمع قوله مطل الغني ظلم قال يدل على ان مطل غير الغني ليس بظلم وجوابه اولا انه لم يثبت هذا النقل لنقل منه بحيث يحصل الظن به فان مرادنا اثبات اصل يبتني عليه الاحكام ويتفرع عليه وكذا لا يحصل الظن في الفروع الا بالاخبار الصحاح فكذلك في الاصول ولم ينقل ذلك الا بعض العامة وثانيا انه على فرض ثبوته معارض بانكار الاخفش نقله بعض اصحابنا ايضا وقول الاخفش في امثال المقام اقوى من ابي عبيدة وثالثا ان قوله ليس بحجة بعد وقوع الاختلاف بين ائمة اللغة **الثاني** انه لو لم يدل الوصف على انتفاء الحكم عن غير الموصوف لم يكن لذلك الوصف فايدة والتالي بط اما الاولى فلان المفروض انه لا فايدة في الوصف سوى الدلالة على انتفاء الحكم عن غير الموصوف فاذا لم يكن هذه الدلالة ثابتة ايضا خلا ذكر الصفة عن الفايدة واما الثانية

فلان خلو كلام احاد البلغاء عن الفايدة بعيد جدا بل غير مستقيم فكيف كلام الله ورسوله
وجوابه اولا انا لا نسلم ان الوصف لو لم يدل على انتفاء الحكم عن غير المذكور لم يكن لذكر
الوصف فايدة فان التوضيح اقوى فايدة لذكر الوصف ولا يمكن فرض انتفائه في شي من
الصور بل قال الاخفش وجماعة من ايمة العربية بان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد
سلمنا انها موضوعة له ايضا لكنا نعلم قطعا انها كما جاءت للتقييد كذلك جاءت للتوضيح
اتفاقا فمتى لم يصح حمل على احدهما الا بدلالة وثانيا بان الوصف قد يكون لشدة الاهتمام
بذكر الموصوف بالصفة لبيان حكمه وقد يكون لاجل انه سئل عن محل الوصف فيكون التابع
محتاجا اليه بخصوصه دون غيره وقد يكون لسبق معلومية حكم غير محل الوصف وقد
يكون لسبق حضور محل الوصف الى الذهن الى غير ذلك من الفوايد فان قلت هذا خارج
عن محل النزاع فان الكلام فيما لم يكن للتقييد فايدة سوى مخالفة المسكوت عنه قلنا
لا يوجد وصف لا يحتمل شيا من الامور المذكورة فالتكلم فيما فرض عدم احتماله بحث عما لا
فايدة فيه والقول بان الاصل عدم وجود الغير مردود بان هذا يصح اذا اثبت كون هذه
الفايدة مرادة والا فالجميع سواء والثالث ان المتبادر من نحو قوله الميت اليهودي لا يبصر لذا
يذم قايله عرفا بان الميت المسلم ايضا لا يبصر والجواب اولا ان التبادر المذكور ممنوع قوله لذا
يذم عرفا بان الميت المسلم ايضا لا يبصر ان اريد انحصار الذم بذلك فلا نسلم فانه يذم ايضا بان
ذلك المذمة محققة عرفا وان كان معها مذمة اخرى فسلم ولكنه لا يدل على المراد وتوضيح
ذلك انا نقول ان من يسمع قول القايل الميت اليهودي لا يبصر يذمه التنبيه ولكن لا لدلالته
على مخالفة المسلم معه فقط بل لان توصيف الميت باليهودي لا يحتمل الا شيين احدهما التوضيح
والاخر التقييد وارادة كل منهما يوجبا المذمة اما الاول فلانه توضيح للبديهيات التي
يعلمها كل احد ولذا يذم القايل بقوله الميت لا يبصر واما الثاني فلان الميت المسلم
ايضا لا يبصر نعم ان كانت المذمة منحصرة بالثاني يثبت المطلوب ولكنه ممنوع وثانيا بانه لو سلم

التبادر في امثال القول المذكور وانحصار المذمة بان الميت المسلم ايضا لا يبصر نقول انه لا يدل
لاجل دلالته على المخالفة مطلقا بل لان التوصيف في المثال المذكور لا يحتمل الا التوضيح او التقييد
ولما كان ذلك الامر من الواضحات التي لا يلتبس فيها احد كان ارادة التوضيح بعيدا فيتبادر
الى الذهن ارادة التقييد لمكان القرينة فيذم قايله بما يذم ولا يلزم من ذلك تبادره فيما لا
قرينة فيه على ارادة التقييد وليس من الامور الواضحة وما ينفعنا انما هو في غير مثل هذا المقام
من المسايل الشرعية والاحكام الدينية التي ليس فيها وضوح وظهور واذ عرفت ضعف ادلة القايلين
بحجية مفهوم الصفة فنقول لنا على نفي حجيته وجوه كثيرة اقواها اثنان منها الاول انه لو دل على انتفاء
الحكم من غير محل الوصف لكان دالا باحدى الثلث وهي باسرها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر
ولم يقل به احد واما الالتزام فلانتفاء اللزوم الذهني والعرفي بين ثبوت الحكم في موضع وانتفائه
عند اخرى ودعوى اللزوم العرفي ممنوعة وقولهم اثبات الشيء لا ينفي ما عداه شاهد عليه وكل
يفهم منه ذلك فهو انما يكون لاجل قرينة خارجية من مجرد التوصيف الثاني انه لو كان حجة فلا بد ان يكون دلالة
الكلام عليه ودلالته لا يكون الا باحدى الثلث والمطابقة والتضمن منتفيان ههنا قطعا فبقي
الكلام في دلالة الالتزام ودلالة المنطوق على المفهوم بالالتزام لا يكون الا بان يكون اللفظ موضوعا
بالوضع اللغوي او الشرعي او العرفي لمعنى يلزمه هذا المفهوم سواء كان اللزوم عقليا او عرفيا
او شرعيا ولا يتصور في الوصف معنى يستلزم مخالفة المسكوت عنه للمذكور في العرف الا التخصيص فيتوقف
حجية المفهوم على كون الوصف موضوعا للتخصيص فنقول لا يخلو اما ان يكون موضوعا له فقط حتى يكون
استعماله في غيره كالتوضيح والتاكيد وغيرهما مجازا او يكون مشتركا بينه وبين غيره والاول باطل
اذ لم يقل به احد بل صرحوا بخلافه قال الحلبي وفايدته اي فايدة الوصف تخصيص او توضيح وقد
يكون لمجرد الثناء والذم او التاكيد وقال الكاتبي واما وضعه فلكونه كاشفا عن معناه
او مخصصا او مدحا او ذما او تاكيدا فتعين كون الوصف مشتركا بين التخصيص وغيره ولا ريب
في ان المشترك لا يحمل على احد معانيه الا مع قرينة معينة فيجب ان لا يحمل التوصيف على التخصيص

الامع قرينة ولا نكرانه اذا تحققت القرينة على التخصيص يجب الحكم بمقتضاه وانما الكلام فيما
فيما لم يكن قرينة على تعيين احد معانيه وح لا يحمل على التخصيص فلا يستلزم المخالفة المذكورة
فايدة اعلم ان ثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل نحو ليس في الغنم المعلوفة زكوة
فهل يجوز فيه بمجرد هذا مثلا القول بوجوب الزكوة في المعلوفة اولا فانكره من ينكر حجية مفهوم الصفة
ويقول به من قال به واما اذا كان موافقا للاصل نحو في الغنم السائمة زكوة فان نفي الزكوة عن
المعلوفة هو المقتضى لبراءة الذمة فلا يظهر للخلاف فيه ثمرة وكان المفهوم في هذا القسم كان
مذكورا في الفصول بسبب موافقته للاصل دعوى نتيجة ومناديا من حكم المنطوق ويؤيده
ان الامثلة المذكورة في مقام مناسبته للاهم كلها من هذا القبيل هكذا افاد بعضهم نعم ما افاده
مسئلة الثالثة اختلفوا في مفهوم الغاية اي تقييد الحكم بالشئ بالغاية هل يدل على مخالفة ما بعدها
لما قبلها ام لا فذهب اكثر اصحابنا وجل العامة الى الاول وهو المحقق والسيد وبعض الفضلا
الى الثاني لنا وجهان الاول ان التعليق حكم على غاية اما يكون بالتصريح بها او بالاتيان بما
يدل عليها مثل الى وحتى وتصريح اهل اللغة بكونهما لانتهاء الغاية واتفاقهم على ذلك ويرجع الثاني
الى الاول فمعنى قولهم الى الليل ان اخر وجوب الصوم مجي الليل وعلى التقديرين يدل الكلام
على ان اخر هذا الحكم هذه الغاية ومعنى كون الشئ اخر الشئ وانتهائه انه يتم عند الوصول الى
ذلك الشئ والا لم يكن اخرا له ولو فرض ثبوت الحكم بعد الوصول الى الغاية لم يكن الغاية
غاية ولم يتم الحكم عند الوصول اليها وهو مناف للمنطوق قيل لو كان فرض ثبوت الحكم بعد
الغاية منافيا للمنطوق كان هذا المفهوم من جملة المنطوق لانه لو اريد باخر وجوب الصوم
مثلا ما ينتهي اليه وينقطع عنده فهو من المنطوق ومفهوما مع انه يلزم كون الكلام مجازا
مع التصريح بعدم المفهوم ولم يقل به احد وان اريد به ما ينتهي اليه سواء انقطع ام لا فلا
يلزم خلاف المنطوق ولنجاب عنه والدعوى المحقق ام ظاهر بان المراد به المنتهى لاشتراط شيء
من دون ملاحظة ان ما بعده بحكمه خلاف حكم ما قبله ومن دون ملاحظة ان ما بعده حكم

ان

ان يكون موافقا او مخالفا بل انما هو من غير تخصيص وتفهيم ويدعى ان كون الشئ منتهى يستلزم
ان يكون ما بعده مخالفا لما قبله في الحكم ولذا لو ارتفع هذا اللازم ارتفع الملزوم الذي هو المنطوق
فلا يلزم صيرورة المفهوم منطوقا ولا كون الكلام مجازا مع التصريح بعدم المفهوم والجيب عن هذا
الدليل بانا لا نسلم ان معنى تعليق الحكم على الغاية ان اخر هذا الحكم هذه الغاية بل معنى قولهم الى
الليل مثلا الى اريد منكم الامساك الخاص في زمان اوله طلوع الفجر واخره الليل وظاهر ان مطلوبية
الامساك في القطعة الخاصة من الزمان لا يستلزم عدم مطلوبيته فيما بعد تلك القطعة بل يجوز
ان يكون فيما بعدها ايضا مطلوبا لكن سكت عنه لمصلحة اقتضت ذلك وفيه ان كلامنا في
تعليق الحكم على الغاية اي صيرورة الغاية غاية الحكم ومعنى ذلك ان اخر هذا الحكم هذه الغاية وما
ذكره في بيان معنى قولهم الى الليل ليس فيه تعليق الحكم على الغاية بل بين فيه وجوب الحكم في زمان
وعين اوله واخره ولا شك في ان قولنا صم الى الليل معناه ان الليل اخر الصوم اي اريد منكم
الامساك الخاص الذي اخره زمان اداء قبل الليل واستلزام اصلا انتهاء الارادة فيما بعد الليل الظاهر
الثاني تبادر تلك المخالفة من ذلك التعليق ومنكره مكابر فان المتبادر من قول القائل سرت
من البصرة الى الكوفة ان انتهاء سيره هو الكوفة وبذلك صرح اللغويون ايضا احتج المخالف بان قول
القائل صوموا الى الليل لا يدل على نفي وجوب صوم الليل وذلك ظاهر واجيب بان انتفاء الملازمة
بين وجوب صوم النهار وعدم وجوب صوم الليل مسلم ونحن ايضا لا ندعيه بل ندعي الملازمة بين
جعل انتهاء وجوبه الى الليل وعدم وجوب صوم الليل ولا يمكن انكار الملازمة بينهما تذنيب
قد وقع الخلاف في نفس الغاية ايضا كوقوعه فيما بعدها فقيل حكمها مخالف لما قبل الغاية وقيل بالعكس
والاظهر كما ذهب اليه صاحب الكشاف وبعض اخر ان تعليق الحكم بالغاية لا يدل على خروج
الغاية ولا على دخولها فدخولها وخروجها يتبع صريح الدليل ويؤيده صحة الاستثناء من الدخول
والخروج كما لا يخفى المسئلة الرابعة مفهوم اللقب وهو نفي الحكم عما لم يتناوله الاسم ليس بحجة خلافا
لبعض العامة لنا انا نعلم من ضرورة اللغة ان قول القائل زيد ياكل لا يفهم منه ان عمرا لا ياكل

[illegible]

الى اريد منكم الامساك الخاص
في زمان اوله طلوع الفجر و
آخره الليل وظاهر ان
مطلوبية الامساك في هذا
القطعة الخاصة من الزمان
لا يستلزم عدم مطلوبيته
فيما بعد تلك القطعة بل
يجوز ان يكون فيما بعدها
ايضا مطلوبا لكن سكت عنه
لمصلحة اقتضت ذلك و
فيه ان كلامنا في تعليق
الحكم على الغاية اي صيرورة
الغاية غاية للحكم ومعنى
ذلك ان آخر هذا الحكم
هذه الغاية وما ذكره
في بيان معنى صم الى الليل الخ

وايضا لو دل على انتفاء الحكم عن غير المذكور لما حسن عن احدنا ان نخبر بان زيدا عالم او العبد
ان يعلم ان غير زيد ليس بعالم اذ لو لم يعلم ذلك واخبر لكان قد اخبر بما يعلم انه فيه كاذب او لا
يامن من الكذب فيه ونحن نعلم ضرورة استحسان العقلاء الاخبار بمثل ذلك مع شك المخبر
في كون غير المخبر به عالما بل مع علمه بان غيره ايضا عالم ولنا ايضا انه لو كان حجة لزم
به للزم الكفر من قول القايل زيد موجود او عالم او قادر وعيسى رسول الله والمعلوم من
الضرورة خلافه ولنا ايضا ان المفهوم انما يعتبر في الكلام لتعيين فايدة بحيث لا فايدة سواه
وهذه ليس كذلك لما نقل بان من فوايده اختلال الكلام بدونه فالو افول القايل الزنا غنمته
اي بزانية تيتيا ان نسبة الزنا الى ام الخصم ولولا ثبوت مفهوم اللقب لم يتبادر ذلك و الجواب
ان ذلك مفهوم من القراين الحالية وهي الخصومة وارادة الاذى الا من اللقب المسئلة الخامسة
كلما يفيد الحصر يدل على نفي الحكم عن غير المذكور وجهه ظ واما التعرض لتحقيق ما يفيده فليس ههنا
مقامه **الباب السابع** في النسخ وهو في اللغة الازالة وقد يطلق على النقل نحو نسخت الكتاب اي
نقلت ما فيه الى اخر واما في الاصطلاح فقيل هو بيان انتهاء حكم شرعي بدليل شرعي متاخر
وقيل هو رفع حكم شرعي كذلك ومنشا الاختلاف على الاختلاف في ان النسخ هل هو رفع الحكم او بيان
انتهاء مدة الحكم والحق هو الثاني لان الحكم الحادث ضد للحكم السابق لامتناع اجتماعهما
فيتساويان بالقوة اذ لا ترجيح لاحد الضدين في القوة على الاخر واذا تساويا فلا يكون الحكم الحادث
رافعا للحكم السابق اذ ليس رفع الحكم السابق بالحكم الحادث اولى من رفع الحكم الحادث بالحكم السابق
ولانه ثم ان علم الدوام فلا نسخ ولما انتهى الحكم لذاته هذا بالنسبة الى الواقع ونفس الامر واما
بالنسبة الينا فظن ان الناسخ مع ضميمة علمه تعالى بعدم الدوام يكشف ايضا لعدم ثبوته بعد ذلك
فيعلم انه مبين لا رافع بقي ههنا شيء وهو انه اذا كان النسخ بيان انتهاء الحكم يلزم انه لو
قال الشارع اوجبت عليكم صوم الايام ثم يقول بعد مضي مدة الصوم الذي اوجبته عليكم
لخمسة عشر ايام اخر ان يكون ذلك نسخا مع انه لا يقال له في العرف ذلك فالاولى من الجميع

ان يتي النسخ بيان انتهاء الحكم في الواقع ونفس الامر وفي الظاهر مع ملاحظة الواقع ومع رفع
الحكم الشرعي في الظاهر مع عدم ملاحظة الواقع **فصل** اجمع اهل الشرايع على جواز النسخ ووقوعه
وخالفت اليهود في جوازه فقالوا لم يمتنع عقلا وابو مسلم الاصفهاني في وقوعه فقال لنا ان جاز
عقلا لكنه لم يقع لنا على الجواز انا ان حكمه تعالى في الوقايع ان تبع مصالح العباد كما هو مذهب المعتزلة
جاز ان يتغير بتغير تلك المصالح بحسب الاوقات المختلفة والاشخاص المختلفة وتارة نقطع بان المصلحة
تختلف باختلاف الاوقات كشرب دواء في وقت دون وقت وان لم يتبع مصالحهم فلا يكون
لفعله لمية فجاز ان يغير الاحكام من غير غرض لانه المالك المطلق له ان يحكم كيف يشاء ولنا على الوقوع
ما في التورية من امر ادم بتزويج بناته بنيه وتحليل كل الدواب لنوح ووجوب تقريب حمر وفي
كل يوم وقد رفعت اجماعا والقطع بنسخ الاديان بالاسلام ولنا ايضا اية القبلة والعدة
والثبات والصدقة والوصية للاقربين وقد احتجوا بوجوه ضعيفة جوابها ظاهر **فصل** لا خلاف
في جواز نسخ الحكم كالوجوب بعد حضور وقت الفعل سواء فعل اولا وانما الخلاف في جوازه قبل
حضور وقت الفعل الذي يتمكن المكلف من اداء الفعل فيه سواء كان قبل دخول الوقت كما اذا
قال صم يوم الخميس ثم قال قبل مجيئه لا تصم يوم الخميس او بعد دخول الوقت وقبل انقضاء زمان يسع الفعل
بتمام شروطه كما اذا قال حج هذه السنة ثم يقول يوم عرفة قبل انقضاء زمان يسع المناسك لا تحج
فاكثر اصحابنا كالشيخ والسيد والعلامة وجميع المعتزلة وبعض الاشاعرة على عدم الجواز وبعض اصحابنا
كالشيخ المفيد على ما نقله الشيخ في العدة وحكاه المحقق في اصوله والحاجبي والبيضاوي وكثر الاشاعرة
على الجواز وتوقف بعض متاخري اصحابنا استدل الاولون بوجوه **منها** ان الفعل في الوقت الذي
عدم فيه الوجوب ان لم يكن واجبا فلا يكون نفي الوجوب فيه نسخا وان كان واجبا لزم توارد
الامر والنهي على محل واحد في وقت واحد وهو ممتنع وجوابه اولا ان اريد الوجوب الفعل في الوقت
الذي عدم فيه الوجوب وعدم وجوبه فيه وجوبه وعدمه مع ملاحظة الناسخ فيهما ان الفعل
في هذا الوقت ليس واجبا ولا يلزم منه عدم كون نفي الوجوب نسخا لانا نقول بعدم وجوبه في هذا

وانما كان المامور به لاجل مصلحة في ذلك الامر لا في ذلك الفعل حتى يكون لجهة حسن ايضا فتعلق
الامر انما هو في الظاهر دون الواقع ونفس الامر فان قلنا يلزم منه الاغراء بالاجل وهو ايضا
قبيح حسنا قلنا يلزم ذلك في النسخ بعد حضور الوقت ايضا لانه يتوقف ايضا على تعلق الامر في الظاهر
بما لم يفعل وثانيا انه لو تم ذلك لدل على عدم جواز النسخ مطلقا اذ لا شك ان الامر الظاهر في
تعلق في النسخ بعد حضور الوقت بما لم يفعل والنهي ايضا تعلق به فيلزم ما ذكر فان قلت لم يتعلق
الامر به في الواقع ونفس الامر قلنا ههنا ايضا كذلك **ومنها** انه لو جاز ذلك لزم البداء والتالي
باطل اما الاولى فلان البداء عبارة عن ظهور ما كان خفيا عن الامر غير عالم به فيلزم وظ
ان النسخ على ذلك الوجه يقتضي ان يكون الشخص الواحد امر بفعل واحد ونهي عنه في وقت
واحد بالنسبة الى مكلف واحد وظ ان ذلك انما يكون للبداء واما بطلان التالي فلاستحالة
البداء في حقه تعالى اتفاقا والجواب ان انحصار الوجه لذلك في البداء ممنوع لجواز ان يكون الفعل
فيها وكان في الامر مصلحة كما مر هذا ومما يدل على مذهب المجوزين وجوه **الاول** ان ذلك امر لا مانع
منه عقلا وما ذكره المانعون ويصلح للمنع كما عرفت فيكون جائزا **والثاني** انه يجوز ان يكون
الشخص الواحد في الوقت الواحد يومر بفعل معين وينهى عنه لغرض الابتداء لا لغرض الاتيان
به كما يقول السيد لعبده افعل كذا بحضور الناس ليعلم ثم لم يقل له عقيبه لا تفعل وقد يترتب عليه
فوايد اخرى فانه كثيرا ما يكون لامتحانه وشيء فايدة لا يتحقق بدونه **والثالث** ان كل نسخ
انما هو قبل وقت الفعل اذ لا نسخ فيما مضى بل هو رفع لما يستقبل وقد استدلوا بادلة اخر
ايضا لا فايدة في ذكرها وقد ظهر مما ذكر ان الترجيح لمذهب المجوزين فلا مفر من المصير اليه
وقد بقي ههنا شيء اخر وهو ان ذلك ينافي ما مر من ان النسخ في الواقع ونفس الامر بيان
لانتهاء مدة الحكم وان كان في الظاهر مع قطع النظر عن الواقع بيانا للرفع فان
ههنا ليس في الواقع ايضا كذلك والجواب ان ذلك انما هو اذا كان الحكم متحققا في الواقع
ونفس الامر وليس ههنا كذلك اذ الشارع اذ يعلم انه لا يجب على المكلف الاتيان بالامر

الوقت لوجود هذا الناسخ لا مطلقا نعم ان لم يكن الفعل واجبا مع قطع النظر عنه ايضا يلزم
ذلك وليس كذلك وان اريد وجوبه وعدم نفيه مع قطع النظر عن الناسخ فنختار وجوبه بمعنى
ان في هذا الوقت تعلق به وجوب فعله في الوقت المستقبل ولا يلزم منه تواردا لامر والنهي
على محل واحد في وقت واحد لان وجوبه انما هو مع قطع النظر عن النهي ومع ملاحظته ارتفع
الوجوب وثانيا انه لو تم لدل على عدم جواز النسخ مطلقا لان الفعل في وقت ورود الناسخ
ان لم يكن واجبا لا يكون نسخا وان كان واجبا لزم تواردا لامر والنهي على محل واحد في وقت واحد
والجواب بانه اذا فعل بعض افراد المامور به لم يلزم التوارد لتعلق الامر بما فعل والنهي بما نسخ
مردود بنقل التردد في الفرد الذي لم يفعل وقد نسخ ورد فعيم بالنسبة بعدم وجوبه والقول
بان لا نسخ فيه انما النسخ في التكليف الذي تعلق بماهية الفعل مندفع بان التكليف الذي
تعلق بالماهية هل هو باق حال النسخ اولا فان كان باقيا يلزم تعلق الامر بما لم يفعل اذ لا
للتكليف بما معنى وذلك يستلزم التوارد المذكور وان لم يكن باقيا فلا يكون في التكليف نسخا
ومنها انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو قبيح لان الامر يدل
على كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا وقبيحا معا ولان الفعل المامور
اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر
به قبيحا والجواب اولا ان استحالة تعلق النهي بنفس ما يتعلق به الامر انما هو اذا كان التعلقان
في زمان واحد واما تعلق كل منهما في زمان غير زمان صاحبه فلا استحالة فيه لان المتاخر رفع
حكم المتقدم فلا يلزم التوارد المحال والقول بان كلا من الامر والنهي تعلق بشيء واحد
وان لم يكن التعلق في وقت واحد ومقتضى الامر كونه حسنا ومقتضى النهي كونه قبيحا الى
اخر الدليل مدفوع بان تعلق كل منهما بشيء واحد واقتضائهما ما ذكر مسلم ولكن لا يلزم كون
الفعل حسنا وقبيحا معا لان المتاخر يدل على انه لم يكن متصفا بمقتضى المتقدم وانما كان
تعلقه لاجل مصلحة اخرى غير ما يقتضيه مثلا اذا كان النهي متاخرا يدل على ان الفعل قبيح

فصل في بيان نسخ كل من الكتاب والسنة بالآخر وبمثله وفيه مسائل المسئلة الاولى
اتفقوا على جواز نسخ الكتاب بالكتاب وما خالف فيه الا ابو مسلم الاصفهاني واستدلوا عليه
بالوقوع كما مر ولا نزاع انه يلزم على القائلين بان النسخ رفع الحكم ان يمنعوا من نسخ الكتاب
بالكتاب لان رفع الشيء للشيء يتوقف على كونه اقوى منه وليس بعض الكتاب اقوى من
البعض لانا نقول اولا ان توقف رفع الشيء للشيء على كونه اقوى منه انما هو في الظنيات
واما في ما كان كل من الناسخ والمنسوخ قطعيا فلا يشترط ذلك اذ القطعي المتاخر لا
يمكن طرحه لقطعيته فلا بد من رفع المتقدم ونسخه به لانه جائز وما ضر اهو وعلى هذا
فنقول ان في الكتاب محكم ومتشابه والمحكمات منه قطعية الدلالة فيجوز نسخ بعض منها
بالبعض الآخر عند الكل وثانيا انه يمكن كون بعض الكتاب اقوى من البعض الآخر بسبب اختلاف
دلالته وضوحا وخفاء وثالثا انه لو سلم ان جميع الكتاب ظني الدلالة فنقول انما هو بالنسبة
الينا واما بالنسبة الى الرسول فكله قطعي الدلالة فيجوز له ان ينسخ البعض بالبعض ويثبت
لنا بالاجماع او الاخبار كما وقع المسئلة الثانية لا خلاف في جواز نسخ السنة المتواترة بمثلها
ووجهه ظ والشبهة المذكورة مندفعة ههنا بكون كل من الناسخ والمنسوخ قطعيا المسئلة
الثالثة لا خلاف ايضا في جواز نسخ خبر الواحد بمثله والتحقيق انه على القول بكون النسخ
تخصيصا فلا اشكال اصلا واما على القول بكونه رفعا فالحكم بالجواز مطلقا مشكل بل الظ
ان يقال انه يجوز النسخ ان كان الناسخ اقوى من المنسوخ بتأييده واعتضاده بامر
خارجي ولا يجوز مع المساواة او ضعف الناسخ المسئلة الرابعة يجوز نسخ الكتاب بالمتواتر
لان الكتاب اما قطعي او ظني والمتواتر قطعي ويجوز نسخ كل من القطعي والظني بالقطعي
على كلا القولين ومنعه الشافعية واستدلوا بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها
نأت بخير منها او مثلها والاستدلال به من وجهين احدهما انه يدل على ان ما نسخ به القرآن
يجب ان يكون خيرا او مثلا والسنة ليست كذلك وثانيهما انه قال نأت والضمير يرجع

لا ينسخ الا بما اتى به وانما هو القرآن والجواب ان قوله دلت الاية على ان ما نسخ به القرآن
خير منه او مثله ممنوع بل على ان الحكم الناسخ خير من المنسوخ لان القرآن لا تفاضل فيه ثم
ما ثبت من الحكم بالسنة قد يكون اصلح بالنسبة الى المكلف وصار وما ثبت بالقرآن قوله
تعالى نأت والضمير لله قلنا يصح ذلك وان كان النسخ بالسنة لان القرآن والسنة جميعا
من عنده قال تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وثانيا بقوله تعالى
قل ما يكون لي ان ابدله نفى جواز التبديل عنه والنسخ تبديل والجواب ان الظاهر من
التبديل وضع ما لم ينزل مكان ما انزل فلا يدل على منع تبديل الحكم ولو سلم فنقول يكفي
ان السنة بالوحي فلا يكون تبديله من تلقاء نفسه بل الله هو المبدل المسئلة الخامسة يجوز
نسخ المتواتر بالكتاب مطلقا عند من يقول بان النسخ تخصيص ووجهه ظ واما على القول
بكونه رفعا ففي جوازه مطلقا اشكال بل الظاهر ان يقول يجوز ذلك اما النسبة الى قطعيها
الكتاب اي يجوز نسخ المتواتر بالمحكم من الكتاب ويتوقف في غيره المسئلة السادسة في نسخ الآحاد
بالكتاب مطلقا عند من يقول بان النسخ تخصيص ووجهه ظ واما على القول بكونه رفعا
ففي جوازه مطلقا اشكال واما على القول الآخر فينبغي ان يقال ان نسخها بمحكماته جائز وفي غيرها
محل التوقف وان امكن القول بالجواز نظرا الى كون الكتاب في نفسه من السنة المسئلة
السابعة لا كلام في جواز النسخ الآحاد بالمتواتر ووجهه ظ المسئلة الثامنة لا يجوز نسخ
المتواتر بالآحاد على شيء من القولين اما على القول بكون النسخ رفعا فظاهر واما على القول
بكونه تخصيصا فلان شرط التخصيص عدم اضمحلال المخصص في جنب المخصص ولا شك ان خبر
الواحد مضمحل في جنب المتواتر وجوزه بعضهم مستدلا بانه وقع فان اهل قبا سمعوا مناديا
الا ان القبلة قد حولت فاستداروا ولم ينكر عليهم والجواب انهم علموا بالقرائن وقد
علمت ان الخبر الواحد قد يفيد العلم بانضمام القرائن الحالية اليه المسئلة التاسعة ذهب
العلماء الى منع نسخ الكتاب بخبر الواحد الا قليلا مستدلين بان القاطع لا يرفع

بالمظنون وبان الصحابة اجمعوا على ترك خبر الواحد اذا رفع حكم الكتاب ولا يخفى ان
ذلك المنع على القول بكون النسخ رفعا صحيح لا حد شر فيه واما على القول بكونه تخصيصا
فالموافق للقاعدة ان يتوقى بمنع نسخ قطعيات الكتاب بالخبر الواحد ويجوز نسخ ظنياته
به الا ان يدعى الاجماع على المنع مطلقا فان ثبت فصل المنع والا فالمقام محل كلام
فصل الاجماع ينسخ وينسخ به خلافا للجمهور وكل من جوازهما وعدمهما مترتب على امكان
انعقاد الاجماع في زمن الوحي وعدم امكانه فعلى الاول يجوز نسخه والنسخ به وعلى الثاني
لا يجوز والحق امكانه على طريقتنا في الاجماع اذ يمكن ان يحصل العلم باتفاق جمع كثير من
خواص صاحب الوحي على قول في مسئلة انه قوله وان لم يسمع منه وايضا ان كان
المانع من انعقاده في زمانه وجود من قوله حجة فيلزم ان لا يمكن انعقاد الاجماع في
زمان اصلا لامتناع خلو زمان عن المعصوم وان كان المانع حضوره وامكان
الاستماع منه مشافهة فينقل الكلام الى الموجودين في البلاد النائية الذين لا يدركون
المعصوم ولا يتمكنون عن اخذ الاحكام منهم وامثالهم واما على طريقة العامة ففي
امكان انعقاده تامل ولا باعث لنا على تحقيقه مع ان اصل المسئلة مما لا يترتب عليه
فائدة فصل لا خلاف في جواز نسخ المفهوم والاصل معا وانما اختلفوا في جواز
نسخ احدهما دون الآخر على اقوال ثالثها جواز نسخ الاصل دون المفهوم
العكس والحق جواز نسخ كل منهما دون الآخر لنا انهما حكمان متغايران فيجوز رفع احدهما
دون الآخر حتى يكون ولنا ايضا انه لو قال في الغنم المعلوفة زكوة حتى يكون منطوقه
وجوب الزكوة في المعلوفة ومفهومه عدم وجوبه في السائمة يجوز ضرورة ان يقول بعد
مدة وجميع الانعام زكوة حيث نسخ المفهوم بدون المنطوق او يقول رفعت وجوب
الزكوة عن جميع الانعام حيث نسخ المنطوق بدون المفهوم وانكار ذلك مكابرة
محضة وكذا لو قال ان جاء زيد فاكرمه حتى يكون منطوقه وجوب اكرام زيد بشرط مجيئه

وعدم وجوبه على تقدير عدم مجيئه يجوز ضرورة ان تقول بعد مدة اكرم زيدا ان جاء وان لم يجئ
حيث نسخ المفهوم دون المنطوق او تقول لا يجب عليك اكرام زيد مطلقا حيث نسخ المنطوق دون
المفهوم وكذا لو قال صم الى الليل حتى يكون منطوقه او تقول صم اليوم والليل جميعا ولنا ايضا انه لو جاز
نسخ احدهما النسخ الآخر لزم انه لو قال اولا ان جاء زيد فاكرمه ثم قال بعد مدة اذا لم يجئ ايضا فاكرمه
يحكم بعدم وجوب الاكرام على تقدير المجيء مع انه لم يقل به احد وكذا لزم انه لو قال اولا في الغنم السائمة
زكوة ثم قال بعد مدة في المعلوفة ايضا زكوة حكم بعدم وجوبه في السائمة ولم يقل بذلك احد ولنا ايضا
انه لو كان كذلك لزم انه لو قال بعد قوله ان جاء زيد فاكرمه بعد مدة رفعت عنك وجوبه
بقوله ان جاء زيد فاكرمه حكم بوجوب الاكرام على تقدير عدم المجيء وهو باطل ضرورة وكذا لو قال
بعد قوله في الغنم السائمة زكوة بعد مدة نسخت وجوب الزكوة في السائمة لزم ان يحكم بوجوبه في المعلوفة
وهو باطل قطعا ثم ان هذا في مفهوم المخالفة واما في مفهوم الموافقة ففي بعض افراده يمكن الحكم
بالاستلزام في جانب نسخ المفهوم وان لم يكن في العكس كما في مفهوم حرمة التافيف وهو حرمة
الضرب فان نسخ المفهوم يستلزم نسخ منطوقه وان لم يلزم العكس واستدل المانع مطلقا بان المفهوم
لازم للاصل وتابع له ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فلا يمكن نسخ المفهوم بدون نسخ الاصل
ونفي الاصل يستلزم نفي التابع واللازم والاخرج عن كونه تابعا ولازما وجوابه يتوقف على تحقيق
مقام وهو ان الاصل اي الكلام الدال على المنطوق والمفهوم يشتمل على شيئين احدهما حكم الاصل
وهو المنطوق وثانيهما ما يدل الكلام بسببه على المفهوم كالشرط في مفهوم الشرط والتخصيص في مفهوم الصفة
على وجه حجيته والتعليق على الغاية في مفهوم الغاية ولا اشكال ان المفهوم ليس لازما للاول مع قطع
النظر عن الثاني لان الدلالة على المفهوم موقوفة على واحد من الاشياء المذكورة اي الشرطية
والتخصيص والتعليق على الغاية ولان المفهوم يتحقق بدون الاصل وهو ايضا يتحقق بدون المفهوم
اما الاول فكما اذا قال لا تكرم زيدا سواء جاء او لم يجئ فان عدم الاكرام زيد على تقدير
عدم المجيء مفهوم لقولنا ان جاء زيد فاكرمه مع انه وجد ولم يوجد حكم الاصل وهو وجوب

الاكرام على تقدير المجيء وكذا في ساير المفاهيم واما الثاني فكما اذا قال اكرم زيدا سواء جاء
او لم يجيء فان وجوب الاكرام على فرض المجيء حكم الاصل في قولنا ان جاء زيد فاكرمه
مع انه وجد ولم يوجد المفهوم وهو عدمه على تقدير عدم المجيء واما كونه لازما للثاني فلا يمكن
انكاره فان استلزام اشتراط الاكرام بالمجيء لعدم وجوبه على تقدير عدمه مثلا مما لا ريب
فيه ولكنه لازم اعم له اي كلما وجد احد هذه الاشياء مع حكم يوجد الحكم المفهوم وليس كلما وجد
الحكم المفهوم وجد احد هذه الاشياء فانه وان استلزم قولنا ان جاء زيد فاكرمه لعدم وجوب
الاكرام على تقدير عدم المجيء ولكنه يمكن ان يفهم ذلك الحكم بدون الاشتراط المذكور كما اذا قال
لا تكرم زيدا ان جاء او لم يجيء اذا عرفت ذلك فنقول مما ظهر لك من ان المفهوم لازم اعم للاصل تعلم
اندفاع ما ذكره المستدل بقوله ونفي الاصل يستلزم نفي التابع واللازم لان استلزام
نفي الملزوم والمتبوع لنفي اللازم والتابع انما هو اذا لم يكن اللازم لازما اعم له واما اذا
كان اللازم اعم فلا يلزم ذلك كما لا يلزم من عدم النار عدم الحرارة لامكان وجودها بوجود
الشمس وقد ظهر بذلك جواز نفي الاصل دون المفهوم ثم نقول لما كان نفي الاصل مستلزما
لنفي الملزوم سواء كان اللازم لازما اعم او لازما مساويا يكون نفي المفهوم مستلزما لنفي ملزومه
ولكنه ليس حكم الاصل بل هو اما الشرطية او التخصيص او التعليق على الغاية وذلك مسلم فان
الحكم باكرام زيد سواء جاء او لم يجيء يستلزم نفي اشتراط الاكرام بالمجيء ولكنه لا يستلزم نفي
الاكرام على تقدير المجيء ومما يدفع المستدل هو التالي ونحوه من الاول احتج المفصل بان رفع
اللازم يستلزم رفع الملزوم بخلاف العكس اذ قد يرتفع الملزوم واللازم باق وجوابه
ان كلتا المقدمتين مسلمتان ولكن لا يلزم من الاولى رفع المفهوم برفع الحكم لمنع اللزوم
بينهما **فصل** زيادة العبادة المستقلة ليست نسخا واما غير المستقلة فمع رفع حكم شرعي
نسخ والا فلا ونقص شيء من العبادة شرطا كان او جزءا نسخ للمنقوص دون المجموع والوجه
في الكل ظاهر والمسئلة قليل الجدوى **خاتمة** تعرف النسخ تارة من كلام الشارع اما صريحا

كما اذا تلفظ بلفظ النسخ فيقول هذا ناسخ وذاك منسوخ او غير صريح بان يستنبط من قوله
كان ذكر نقيض الحكم الاول او ضده مع العلم بتاخره فيعلم منه ان المتاخر ناسخ وتارة
من كلام الراوي وهو المذكور في المتن وهو اما ان يكون بذكر التاريخ من غير حكم عليه
صريحا بالنسخ او بالحكم عليه صريحا من غير ذكر التاريخ والاول اما ان يكون ذكره باللفظ
كما اذا قال احد الخبرين قبل الاخر او بغيره وهو على وجوه احدها ان يقول هذا الخبر
ورد سنة كذا والاخر سنة كذا وثانيها ان تعلق احدهما على زمان معلوم التاخر
كما لو قال هذا في غزاة بدر والاخر في غزاة احد وثالثها ان يروي احدهما رجل متقدم
الصحبة ويروي الاخر رجل متاخر الصحبة وانقطعت صحبة الاول لرسول الله ص عند ابتداء
الاخر بصحبته وقول الراوي في جميع هذه الاقسام مقبول والقسم الثاني وهو الحكم عليه
صريحا بالنسخ من غير ذكر التاريخ كما لو قال الراوي هذا ناسخ وذاك منسوخ لم يقبل منه لامكان
صدوره عن اجتهاده **المبحث الرابع في الاجتهاد والتقليد** وفيه بابان **الباب الاول** في
الاجتهاد وفيه مقدمة وفصول اما المقدمة ففي تعريفه فنقول الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد اي
المشقة واما في اصطلاح الفقهاء فقيل هو استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الاحكام الشرعية
والمراد باستفراغ الوسع بذل تمام المجهود بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه وينتقض
هذا التعريف وما قاربه اولا باستفراغ العاجز عن الاستنباط وسعه وثانيا باستفراغ الوسع في
طلب الظن بالترجيحات الاصلية وثالثا بالاجتهاد في القطعيات النظرية من الاحكام الشرعية
فان استفراغ الوسع في طلب الظن بها اجتهاد مع انه يخرج عن الحد وقيل هو استفراغ الفقيه
وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وهذا ايضا ينتقض بالاخيرين ويرد عليه ايضا ان المراد بالفقيه
ان كان ما هو متعارف الفقهاء اي من كان له ملكة الاستنباط ففيه انه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد
فالاجتهاد ان كان موقوفا على كونه فقيها يلزم الدور وان كان ما هو الشايع في العرف اي
الحافظ شيئا من الاحكام ولو بالتقليد والرجوع الى مصنفات الفقهاء ففيه انه ينتقض باستفراغ

من حصل له العلم ببعض الاحكام بالتقليد ولم يتمكن من الاستنباط عن الادلة بل لم يكن له كما نشاهد في كثير من الطلبة حيث حصلوا العلم ببعض الاحكام بالرجوع الى المؤلفات او الاخذ من المجتهد ولا يقدرون على استنباط مسئلة واحدة لجمودهم في التقليد واعتيادهم بها بل يقول بعضهم لا يتصور امكان حصول الرأي لاحد من الناس وقيل هو ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الاصل فعلا او قوة قريبة ولا يخفى ان ظاهر كلمات القوم ان الاجتهاد يتوقف عليها او الموقوف غير الموقوف عليه وايضا كثيرا ما يقولون فلان له رتبة الاجتهاد او ملكة الاجتهاد وهذا يشعر ظاهرا بالتغاير بين الاجتهاد والملكة وايضا ظاهر التعريفات السابقة ان الاجتهاد هو نفس الاستنباط فان كان مرادهم بالاجتهاد هو الملكة فهذا التعريف صحيح والا فلا بل ينبغي ان يقال هو صرف العالم بالمدارك واحكامها نظره في ترجيح الاحكام الشرعية الفرعية والمراد باحكام المدارك احوال التعادل والترجيح على ما صرح به فان قلت لو كان هذا الاجتهاد ذلك لزم ان لا يطلق المجتهد على من لم يصرف نظره بالفعل وان صرف حين الاحتياج قلت الاطلاق عليه من قبيل اطلاق الخياط على البايع المنتظر وان لم يكن بايعا له بالفعل **الفصل الاول** في بيان حقيقة الاجتهاد وحقيقته وفيه مطلبان **المطلب الاول** في بيان حقيقة الاجتهاد ولما كان احسن ما قيل في بيانها واتمه في افادة المطلب ما قاله الوالد المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين فانا اذكره مع تغيير في العبارة في بعض المواضع وتقديم وتاخير فيها فنقول بيان المطلب يتوقف على تقديم مقدمة هي انه لا ريب في ثبوت التكليف وبقائه ووجوب اطاعة الله ورسوله واطاعتهم يتوقف على العلم او الظن باحكامهم ولا يحصل ذلك العلم او الظن الا بالنظر الى ادلة الاحكام وما وصل الينا من الادلة من صاحب الشرع منحصر في الكتاب والسنة والاجماع المحكي والاستنباطي والقواعد العقلية من الاستصحاب واصل البرائة والتلازم وبعض اقسام القياس وغيرها واستخراج الاحكام من هذه الادلة يتوقف على مقدمات لغوية ومنطقية واصولية ورجالية ويجب توقفه على الاول ان الكتاب والسنة وردا

غير هذه الملكة فانهم قالوا ان الاجتهاد

بلسان العرب فلا بد من فهم معاني مفردات الفاظهم المتوقف على اللغة واستنباط معاني صيغهم المختلفة المتوقف على الصرف ومعرفة معاني مركبات الفاظهم المتوقف على النحو ووجه توقفه على الثانية ان استنباط المسائل الخلافية يحتاج الى الاستدلال وهو لا يتم بدون المنطق كما يأتي ووجه توقفه على الثالثة ان في الكتاب والسنة حقيقة ومجازا وامرا ونهيا وعاما وخاصا ومطلقا ومقيدا ومبينا ومجملا ومنطوقا ومفهوما وناسخا ومنسوخا وفي الاول محكما ومتشابها وفي الثاني قولا وفعلا وتقريرا وفي القول احادا ومتواترا ولا يمكن استنباط الاحكام منهما الا بمعرفة كل من الامور المذكورة وكذا من ادلة الاحكام الاجماع وهو حجة وله قسمان ومنها القواعد العقلية ولها اقسام وبعضها حجة وبعضها ليس بحجة وكثيرا ما يقع التعارض بين الادلة فيحتاج الى الترجيح ولا يمكن الاستنباط للاحكام منها الا بمعرفة بدون معرفة هذه الامور والمتكفل لبيانها هو علم الاصول كما يأتي تفصيله ووجه توقفه على الرابعة ظاهر لان في الاخبار مقبولا ومردودا ومعرفة كل منهما يتوقف على معرفته ورواته وتاليه ثم بعد معرفة هذه المقدمات الاربعة يتوقف الاستنباط على الانس باصطلاحات الفقهاء والممارسة التامة في الاخبار والعلم بما تعارف بين عموم الناس في تادية المطالب من الالفاظ لان وجوه الدلالات متفاوتة واختلاط الصحيح بالسقيم والمعتبر بالضعيف وامتزاج الاصطلاحات الجديدة بالقديمة بحيث يصعب استنباط ومعه ذلك احتمال التقية في كثير من الاخبار وهاتم وكثيرا ما كان نقلة الاخبار يروونها بالمعنى فربما نقلوها بعبارات قاصرة عن افادة المرام او مفيدة لخلافه اذا عرفت ذلك فنقول لحقيقة الاجتهاد ان ممارس الفن والمستانس بكلام الفقهاء واصطلاحات الاخبار اذا اراد ان يعلم حكم مسئلة ويستنبطه ينظر اولا الى انه اي دليل يتخرج من كتاب او سنة وبعد ذلك يلاحظ ان استنباطه مما يستنبط منه يتوقف على اي مقدمات فيحكم بما ادى اليه نظره وان لم يكن فيهما ما يمكن استنباطه منه وتوقف وده على اجماع بسيط او مركب استنباطي او حكمي او الى الادلة العقلية يردها اليها ويحكم على ما يوجد فيها وان تعارضت فيه الادلة فينظر في وجوه التراجيح ويفعل ما يقتضيه نظره فيه بعد التامل التام واستفراغ الوسع في تحقيق المسئلة وجولان النظر في الاطراف وهذا هو

ما انزل الله تارة كافرا واخرى ظالما واخرى فاسقا وقال الصادق ع اياك وخصلتين فيهما هلك
من هلك ان تفتي الناس برايك وتدين بما لا تعلم وقال الباقر ع من افتى الناس برايه فقد دان الله
بما لا يعلم ومن دان الله بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرم فيما لا يعلم وعنه من شك او ظن
فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وعنه ع حق الله على العباد ان
يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا يعلمون وعنه ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه
والتثبت عليه وقال الصادق ع القضاة اربعة ثلثة في النار وواحد في الجنة رجل قضى بجور وهو
يعلم فهو في النار ورجل قضى بجور وهو لا يعلم فهو في النار ورجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو في
النار ورجل قضى بالحق وهو يعلم فهو في الجنة وعن علي ع تبكي منه المواريث وتصرخ منه
الدماء وتولول منه الفتيا ويستحل بقضائه الفرج الحرام ويحرم بقضائه الفرج الحلال ويأخذ
المال من اهله ويدفعه الى غير اهله وعنهم ع يا ايها الناس اتقوا ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون
الى غير ذلك مما ورد عنهم فيعلم من ذلك ان اطاعتهم تتوقف على اتباع احكامهم وامتثال اوامرهم
وهو لا يحصل الا بفهم مرادهم على ما هو عليه او على ما يظن بالظن المعتبر شرعا ثم ان ذلك الفهم ليس
شريعة لكل وارد ولا يطلع عليه الا واحد بعد واحد لتوقفه على جميع ما ذكر في المطلب الاول
وعلى امور اخر لتلاطم امواج الشبهات وتراكم افواج الظلمات وتوارد انواع الافات كما سنشير
اليه انشاء الله فلا بد في الامتثال والاتباع من الرجوع الى المجتهد في درك الاحكام ولما
كان فيه حرج عظيم وتعطل امور المعاش سقط وجوبه العيني بالكفائي ولذا ورد الامر
بالتفقه في الدين قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة طائفة فيجب على كل طائفة من فرقة
ان يتفقه في الدين ويسعى في التمكن من استخراج احكام سيد المرسلين ص وهو الذي يرجع
الناس اليه في الاحكام واليه الاشارة بقولهم ع فانظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما
وقد ظهر بذلك وجه الاحتياج الى من يستخرج الاحكام وهل طريقة الاستخراج هو طريقة الاجتهاد

ومن حصل له هذه المرتبة فهو المجتهد والنايب عن الامام المعصوم ويجب عليه استنباط الاحكام
ويجب على الناس الرجوع اليه والله الهادي الى طريق الحق **المطلب الثاني** في بيان حقيقة الاجتهاد
ونحن نبين اولا وجه الاحتياج الى من يتخذ منه الاحكام الشرعية ويكون حاكما في زمان فقد
المعصوم من الحق الى الخلق ومرجعا لرفع الامور اليه ثم نبين ان الوصول الى هذه المرتبة والتمكن
من استخراج الاحكام الالهية والاقتدار على استنباط المطالب بعد ختم النبوة هل هو بطريقة الاجتهاد
او لا بل يمكن بغيره ايضا فنقول ومن الله التاييد والتوفيق انه لا شك ان المسلمين في امثال
زماننا هذا امة محمد صلى الله عليه واله كالحاضرين في زمانه وزمان الائمة من بعده صلوات الله
عليهم وانه ص اتى باحكام كثيرة وتكاليف غير مختصة بامته وان الحاضرين كلفوا بتكليفات وامروا
بعبادات واتيان افعال ونهوا عن امور واعمال وانا مشاركون لهم فيما كلفوا به وان حلال محمد ص حلال
الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وان التكليف باق ويبقى الى انقراض العالم والحاصل
انا مأمورون باموره ومنهيون عن اعمال ومكلفون باداب وافعال ولسنا بحيث نفعل ما
نشاء ونترك ما نريد والطاعة لتلك الاوامر وامتثالها والاجتناب عن المنهيات والانتهاء
عنها واجبة علينا لا يسعنا المخالفة منها ولا يتحقق تلك الطاعة ولا يمكن الا بالعلم او الظن
الذي يعلم اعتباره شرعا بما امروا وكلفوا وفهم مرادهم لانه نهى عن قول ما لا يعلم خصوصا
بالنسبة الى الشارع قال الله تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه
باليمين وقال عز شانه ولا تقولوا على الله ما لا تعلمون وقال ولا تقف ما ليس لك به علم
ولا يمكن اطاعتهم بتقليد الاباء والامهات والامثال والاقران لانهم ايضا في الاغلب كالانعام
بل هم اضل سبيلا وقد ذم الله سبحانه هذه الطايفة بقوله انا وجدنا اباءنا على امة
وانا على اثارهم مقتدون وقال تعالى شانه وجدنا اباءنا كذلك يفعلون واشكل
من هذا امر الفتوى والحاكمة بين عباد الله فان القول فيها بما لا يعلم يوجب الهلاك الابدي
اذ الفتوى امر خطر على شفير الجهنم وعنهم عليهم السلام اجرأكم على الله وعن الله سبحانه الحاكم بغير على الفتيا اجرأكم

ام غيره فنقول ذهب اكثر علماء الامة ان الطريق الحق هو الطريقة الاجتهاد ويسمى صاحبها
طريقي المجتهد وخالفهم بعضهم في ذلك وانكروا هذه الطريقة ولهم طريقة اخرى ويسمى صاحبها
بالاخباري والطريق الحق هو الاول دون غيره فهاهنا مقامان **المقام الاول** في اثبات حقيقة
الطريق الاول فنقول لما عرفت ان التكليف باق وان امتثال اوامر الله واجبة تعرف انه يجب علينا معرفة
ما كلفنا به وما يتوقف الاطاعة على امتثاله وطريق المعرفة منحصر بالكتاب والسنة عند الجميع مع
ضميمة الاجماع والادلة العقلية عند المجتهدين ثم نقول لا يمكن معرفة الحكم واستخراجه من الكتاب
والسنة الا بعد معرفة معنى مفردات الفاظها ومعاني مركباتها بل نقول لا ريب في ان مجرد معرفة
المعاني اللغوية لا يكفي في فهم المراد واستخراج الحكم بل لا بد من معرفة احوال بعض الالفاظ فان
فيها لفظا عاما وخاصا ومجملا ومبينا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وامرا ونهيا ومنطوقا ومفهوما
وظاهرا ومأولا وواجبا وحراما وندبا ومكروها الى غير ذلك وتحاكمه بان الاستنباط يتوقف على
معرفة جميع هذه الامور ومتعلقاتها فيجب ان يعلم ان هذا اللفظ هل يفيد العموم مثلا ام لا او
الامر هل هو للزوم ام لا والنهي هل هو موضوع للتحريم ام لا ونعم ما قال فالدري المحقق في اثم الطلب
الغالي من انه قيل لي منا المرتبة ان الامر حقيقة في الوجوب كيف يحكم بانه يفيد الاستغراق والشمول
وقس عليها غيرها وقال في موضع اخر فاذا بقي لحصر المسائل المذكورة بين النفي والاثبات
بان يقول هل الامر يفيد الوجوب ام لا وهل مقدمة الواجب واجبة ام لا فان اختير في الجواب
احد الشقين واثبت ثبت حقيقة مسائل الاصول التي هي مبنى الاجتهاد وان سكت او قيل له
لست متحققا للجواب لزم السفسطة والخروج عن ربقة العقل ثم انا نرى كثيرا من الاخبار متعارضة
وبعضها متناقضة ولا يمكن العمل بهما معا ولا ترك العمل كذلك بل لا بد من ترجيح احد المتعارضين
على الاخر فلا بد للمستنبط ان يطلع على طريقة يوجب الخلاص عن التعارض فان قلت يتوقف الحكم
بالتخيير قلنا هذا ايضا يتوقف على العلم بانه جائز او لا امكان ان يوجد ما ينافيه كما ياتي
ولا يخفى على احد من العقلاء ان استخراج الحكم لا يمكن بدون معرفة هذه المقدمات والاجماع

بان ما يفهم منه يلزم علينا
ولا يمكن تركه وما لم يثبت ان
الجمع المعرف باللام موضوع
للعموم كيف يحكم

كل

كل حكم الى ما يتوقف عليه وباقي الدلالات زيادة ضمن لطيفة تفصيل ايضا في بيان ان تركهما الاجتهاد بعلم
الاصول وقد عرفت ان الاجتهاد ليس الا ان ينظر في كل حكم ويرى انه يستخرج من الكتاب والسنة او يتوقف
على الي معقد من المقدمات المذكورة التي ماخذها علم الاصول فيكون الاجتهاد حقا ولا يكون
استنباط الحكم بدون هذه الطريقة ممكنا فالمخالفون ان يقولون توقف الاستنباط على هذه الطريقة
ولكنهم لا يسمونها اجتهادا فالنزاع لفظي وان ينكرونه ويقولون بامكان استنباط الاحكام من الكتاب
والسنة بدون الاطلاع على هذه المقدمات فهو سفسطة محضة ومكابرة صرفة ثم نقول ان الاجماع الذي
يقول المجتهدون بحجيته ويثبتون به الاحكام هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم على وجه يحققه
هل يمكن انكار حجيته فلو قيل احد ان الطريق الذي يحصل به القطع بقول المعصوم هل يمكن ان يثبت
الحكم به ام لا هل يمكن له ان يقول لا يمكن وهل يقول بذلك احد من المسلمين نعم المخالفة في امكان تحققه او
حجيته بعض افراده امر اخر ولا ينكره المجتهدون بل يقولون انه لو ثبت قول المبتدع والافلا واما
الادلة العقلية من اصل البرائة والاستصحاب فهو مما ثبت حجيتها من الايات القرانية والاخبار
المعصومية وقد ظهر بذلك ان الاجتهاد ليس الا استنباط الحكم مما ثبت حجيته من الشرع من الايات و
الاخبار او الاجماع الذي علم دخول قول المعصوم فيه او الادلة العقلية التي ثبت حجيتها بالشرع
او العقل الذي هو حجة من عند الله كما دلت عليه الاثار ونطقت به الشواهد الواردة من الحجج الاخيار
او القياس المنصوص العلة مع العلم بعدم مدخلية خصوص المحل وهل التمسك به بعد ذلك الا تمسكا
بقول المعصوم ثم التمسك في مقام الاستدلال ببعض المسائل الاصولية والمقدمات اللغوية و
الشواهد العرفية لاجل توقفه عليها وعدم امكان استخراج المسائل بدونها فعل المجتهد ليس الا
السعي في ادراك الاحكام من قول الله وقول الحجة وان كان ذلك بمعونة مقدمات يتوقف دركها
عليها فالمخالف هل ينكر جواز الاستنباط من قول الحجة او دليل ذلك ولكن ينكر جواز التمسك في تحقيقها
الاستدلال بما يتوقف الاستدلال عليه فايما كان منهما فهو عجاب من الله ومن رسوله ومن جانب
العقل السليم والذهن المستقيم ثم بقي هاهنا شيء اخر وهو ان الحكم الحاصل من الادلة المذكورة ليس

الا الينا فالعمل به وحقيقة طريقة الاجتهاد يتوقف على كون هذا الظن حجة والا فلا يثبت المطلوب
فنقول لجواز العمل بظن المجتهد وحجيته في غاية الظهور لوجهين احدهما الاجماع فان الاجماع منعقد
على جواز العمل بظن المجتهد كما ادعاه جمع كثير بل قال والدي المحقق دام ظله العالي ان هذا الاجماع
ليس من الشيعة فقط بل من جميع المسلمين ثانيهما انه لو لم يعمل بالظن لزم انسداد باب الفقه مع كون
التكليف باقيا وامتثال اوامر الله سبحانه والاجتناب عن نواهيه واجبا اما الملازمة فلان ادلة
الفقه مع كون التكليف كما عرفت مرارا منحصرة بالكتاب والسنة والاجماع والادلة العقلية والاخيران
مع ان الاخباريين لا يقولون بحجيتها لا يفيدان الا الظن اما الاجماع فلان القطعي منها قليل جدا والظني
منها لا يفيد القطع واما الادلة العقلية فلان اثباتها انما هو بالاخبار والايات وتعلم انهما
لا يفيدان الا الظن واما الاولان فالكتاب وان كان قطعي المتن الا انه ظني الدلالة واما الاخبار
فمتواترها قليلة جدا حتى اعترف بعضهم بعدم وجودها في اخبارنا اصلا واما احادها فلانها
لا تفيد الا الظن لانها ظنية السند بل اكثرها ظني الدلالة ايضا وقد وقع فيها تحريفات وتصحيفات
وتقطيعات وخرج كثير منها مخرج التقية مع انه قد كثر عليهم الكذابة كما ياتي تفاصيل ذلك جميعا في
ادلة المخالفين وتقرير الخونساري ان الظن في نفسه ليس بحجة بل العمل به والبناء عليه منهي عنه
فلا بد من دليل على حجية امثال ما نحن فيه من الظنون وخصصته في التمسك بها والدليل عليه
انه يعلم يقينا بقاء التكاليف والاحكام الشرعية فلو كان باب العلم بها مسدودا واللازم جواز العمل
بالظن جزما والا لزم التكليف بما لا يطاق او الحرج او ارتفاع التكاليف الكل بالمرة وقطعا نعلم
ان الشارع يقبل عذرنا في عملنا بالظن حينئذ ويرضى به وعلى هذا ففي كل مسئلة لا بد من تفحص ما له
دخل في الوثوق وفي المنع عن الوثوق بقدر الوسع والطاقة فان حصل العلم فهو المتبع والا علمنا
ان باب العلم مسدود في تلك المسئلة فقطعنا انه يجوز لنا العمل بالظن فيها فان قيل اذا (فنعلم م)
صار سد باب العلم سببا لجواز العمل بالظن فيقتضي حجية ظن غير المجتهدين ايضا قلنا قد نطق الكتاب
الالهي في مواضع كثيرة وتواترت الاخبار على النهي عن اتباع الظن والعمل بما لم يحصل العلم به

قال

قال الله سبحانه ولا تقف ما ليس لك به علم وان هم الا يظنون وان الظن لا يغني من
الحق شيئا وقد مر من الاخبار ما يدل عليه ايضا في هذا المبحث وفي باب الادلة العقلية بحيث
صارت متواترة من حيث المعنى والاخبار المثبتة للاستصحاب يدل عليه ايضا كما يجب ترك العمل بالظن
لا بد من نصب الدليل وعملنا الاول على التجويز هنا اي الاجماع لا يدل على حجية ظن غير المجتهد لان
الاجماع منعقد عليه بل انعقد على عدم جواز العمل بظن غيره واما الدليل الثاني فلان القدر الذي يحصل
لنا الجزم به منه هو انه لا يجب علينا تحصيل العلم اما انه يجب علينا العمل بكل ظن حجة فلا يحصل لنا
ظن فضلا عن القطع بل نقول ان المستفاد منه هو انه يجب العمل باقوى ما يمكن لنا من الظنون ولا
شك ان جميع الظنون في الاحكام الشرعية بالنسبة الى ظن المجتهد ضعيف وهما ادنى من الجميع واجاب (المجتهد م)
والدي المحقق دام ظله العالي ايضا بما حاصله ان مفاد هذا الدليل ان الضرورة اقتضت جواز
العمل بالظن وبعد رفع الضرورة بحجية ظن المجتهد فلا وجه لحجية ظن غيره لان حجيته انما هي على
اي حال لم غايتها يمكن ان يقال في هذا المقام ان الظن هو رجحان احد الطرفين مع عدم المنع
من النقيض ومضعفه ذلك وهو وجوب العمل بمقتضى الظن لانه لو لم يعمل به لزم ترجيح المرجوح وبطلانه
متفق عليه وجوابه ان هذا وان كان مقتضى الدليل الا ان صريح الاخبار والايات يدل على ترك
العمل بالراجح ولانضمام هذه الدلالات مع الطرف المرجوح وتايده بها صار راجحا على الطرف الاخر فلا يلزم
ترجيح المرجوح وايضا يلزم من هذا الاستدلال على حجية الظن عدم حجيته لانا ان لم يحصل القطع من
هذه الاخبار على عدم حجيته فيحصل الظن البتة فيلزم ترك العمل بها لانا نقول ان بطلان ترجيح المرجوح
وقبحه مما يحكم به صريح العقل ولذا اتفق عليه ارباب العقول ويلزم مما ذكرت ان يكون حكم الشارع
على خلاف بديهة العقل وهو باطل لانا نقول ان ما اتفق عليه العقلاء هو قبح ترجيح المرجوح الواقعي
الذي يعلم مرجوحيته في الكلام فيما نحن فيه فيما كان مرجوحا او راجحا في نظر الظان لا في الواقع
وترجيح ما كان مرجوحا عند شخص لا يوجب ترجيح المرجوح الواقعي الا ترى ان كثيرا ما يكون
امر في نظر شخص راجحا ومع ذلك يترجح المطلع على حقيقة الطرف المرجوح لرجحانه

في الواقع ونفس الامر وبهذا ظهر حجية ظن المجتهد وحقية طريقة الاجتهاد **المقام الثاني** في
ابطال مذهب المخالفين للمجتهدين في الطريقة وهم الاخباريون واذ عرفت ان المجتهد هو الذي
يستخرج الحكم من الادلة بمعرفة ما يتوقف عليه من المقدمات ويعمل بالظن الذي يحصل له من الادلة
فاعلم ان المخالفة للمجتهدين في موضعين احدهما في توقف الاستنباط على ما ذكر من المقدمات الاصولية
والرجالية وغيرها فان اكثر الاخباريين ذهبوا الى انه لا يتوقف على شيء من ذلك وثانيهما في جواز
العمل بالظن فان معظم الاخباريين ذهبوا الى عدم جواز العمل به في احكام الله تعالى ولا بد عندهم من العلم
بها بل قالوا ان الثابت وجوب طاعة الله واولي الامر فمن سمع آية او حديثا وفهم المراد منه يجب
عليه العمل بمقتضى فهمه ولا يتوقف هذا الفهم على ما ذكره المجتهدون من المقدمات والعلم بسائر
الآيات والاخبار والفحص عن المعارض والمخصص بل لو اعتبر افتقاده على فهم آية واحدة
لجاز له العمل بل لو ان اعجميا علم معنى خبر بعلوم النسبة الى المعصوم بترجمة الفقيه العالم لجاز له العمل به ٢
فههنا خلافان احدهما في توقف الاستنباط على المقدمات المذكورة وثانيهما في جواز العمل بالظن
ونحن نذكر الخلاف الاول مع ادلتهم وردها في فصل شرائط الاجتهاد عند ذكر توقفه على علم الاصول
والرجال واما الخلاف الثاني فقد عرفت انهم يقولون باشتراط الحكم على العلم به وقالوا لا يجوز العمل بالظن
واستدلوا عليه بالعمومات والاطلاقات الدالة على المنع من الظن ٢ احوط والى القول بتحصيل اليقين
في الاحكام الشرعية فاعرضوا عن الادلة الاصولية الظنية ولما لم يمكن لهم انكار حجية اخبار الآحاد لانسداد
باب الفقه فقالوا ان ما في الكتب الاربعة من الاخبار والاحاديث تفيد العلم اما الجواب عن
استدلالهم فبان العمومات المذكورة مخصصة بالادلة التي ذكرناها على جواز العمل بظن المجتهد
من الاجماع ولزوم انسداد ابواب الاحكام والقول بان الاخبار الآحاد تفيد العلم ظاهر البطلان
مما نذكره وقد يجاب عن الاستدلال بان الحكم المستنبط من اجتهاد المجتهد ليس من باب الظنون
بل الظن في طريقه واما نفس الحكم فهو معلوم لكونه حكم الله يقينا في حقه فاذا غلب على ظن المجتهد
حكم شرعي بطريق شرعي يحصل عنده قياس يقيني ينتج المطلوب وهو ان هذا الحكم مظنون الثبوت عندي

وقالوا في جواز العمل بالظن ان معظم الاخباريين ذهبوا الى عدم جواز العمل به في احكام الله لا بد من العلم بها

ثم انهم لما قالوا بعدم جواز العمل بالظن

بالطريق

عندي بالطريق الشرعي وكل مظنون الثبوت عندي بالطريق الشرعي حكم الله يقينا في حقي والصغرى
يقينية وجدانية والكبرى ثابتة بالاجماع فالحكم المستنبط من الاجتهاد وان لم يكن معلوما يقينا
انه حكم الله الواقعي الا انه يعلم انه حكم الله في حق المجتهد يقينا وفيه ان كون نفس الحكم حكم الله
يقينا في حقه يتوقف على اثبات كون ظنه حجة والا فهو مصادرة على المطلوب واما ما ذكروا من ان
اخبار الكتب الاربعة يفيد العلم فهو كلام واهٍ يستبعده كل من له ادنى مرتبة من العلم فان كل
هذه الاخبار ظني السند كما هو ظاهر وكيف يمكن حصول العلم من خبر رجل واحد خصوصا اذا مضى
سنين عديدة وهذا في غاية الظهور وسنبينه عند بيان الحاجة الى الرجال ومع ذلك ظني الدلالة
ايضا لان طريقة مكالمات الشارع وطريقة تفهيمه اهل العرف انهم يحيلون التفهيم على القرائن الحالية
او المقالية ويحصل بسبب التقطيع وعدم تغير الفهم حتى انه ربما شاهد اهل مجلس واحد يختلفون
في فهم كلام صدر من شخص في ذلك المجلس فما ظنك بالاخبار الواردة في كتب الحديث بالنسبة
الينا ولذلك نرى الافهام السليمة والسلائق المستقيمة كثيرة الاختلاف في فهم الاخبار فان معظم
اختلافهم من هذه الجهة ويرشد اليه ما في الاخبار الكثيرة من تخطئتهم كثيرا من الرواة في الفهم
بقولهم ليس مرادهم ما فهموه واين يذهب وليس حيث يذهبون وقلت له كذا فقلت كذا
ويدل على ذلك ما رواه ابن جارود قال قال لي ابو عبد الله يا ابا جارود يتصحون فلا يقبلون واذا
سمعوا الشيء نادوا به او حدثوا بالشيء اذاعوه قلت لهم مسوا بالمغرب قليلا فتركوها حتى اشتبكت
النجوم فانا الآن اصليها اذا سقط القرص ويدل ايضا خبر الشحام قال قال ابو عبد الله ٤
اني امرت ابا الخطاب ان يصلي المغرب حين زالت الحمرة فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب فيه
عليه ايضا ما ورد عن مولانا امير المؤمنين ٤ في الحديث المشهور الوارد في سبب الاختلاف
من ان من جملة اسبابه عدم حفظ الحديث على وجهه والوهم فيه ولم يكن كل اصحاب المعصوم
كان يسئل عن كل شيء ويفهمه وكان منهم من لا يسئل ولا يستفهم والشيخ كثيرا ما يخطي الرواة
وينسب الى افهامهم الخطاء وايضا كثيرا ما كانت الرواة يروون الرواية بالمعنى كما هو المشاهد

من الاحاديث ولا شبهة في ان اداء المطلب بعبارة لخوى ليس بحيث لا يتخلف بل ربما يفهم
منه خلاف المطلوب وهذا مما نجده كثيرا في كلام اهل العرف وايضا ربما يزيدون في الكلام جملة
او حرفا او ينقطعون غفلة او لغرض والفهم يتفاوت بحسب ذلك بل ربما يزيدون في اداء
المطلب فيفهمون خلاف مرادهما مثلا كانوا يريدون ان يقولوا ان خرج الدم من الايسر فهو
حيض وان خرج من الايمن فهو قرحة قالوا سهوا ان خرج من الجانب الايمن فهو حيض وان
خرج من الايسر فهو قرحة وايضا كثيرا ما يروون الحديث من النسخ والكتب ولا جل وقع في
الاخبار اختلافات كثيرة بحسب الزيادة والنقصان والتحريف والتبديل بل ربما صرحوا
بالاختلاف كما في باب الاحتياط في اقامة الشهادة من الفقيه فان في بعض النسخ هكذا
اقم الشهادة لهم وان خفت على اخيك ضررا وفي بعض اخر وان خفت على اخيك ضررا فلا و
بالتتبع تجد كثيرا من نظاير ذلك فكيف تطمئن انه لم يقع في غير تلك المواضع ايضا بل ربما يوجد
في الحديث لفظ يحتمل احتمالات كثيرة فكل يبنى على ما يقرؤه ومن هذا القبيل حديث من جدد قبرا
فانه بالجيم عند الصفار وبالخاء المعجمة عند سعد بن عبد الله وبالحاء المهملة عند المفيد
ووجد في بعض النسخ بالجيم والثاء المثلثة عند البرقي ومقاصدهم من الفقه مختلفة من
الصريح او الظهور في عدم قطعهم بمعنى الحديث كثيرة ومن جملة هذا ما ذكروا في كتابهم كثيرا بالنسبة
الى الاحاديث من قولهم يحتمل ان يكون المراد كذا او يحمل على كذا وغير ذلك من عبارات هم
في مقام التوجيه والتاويل فاذا كان قدماؤنا لا يقطعون بمعنى الحديث فكيف يحصل لنا
الان القطع وايضا قد اشرنا الى ان جل الاخبار تبعهم عملا لاحظه نفسها شيئا ثم لاحظه غيرها
يحصل الشك فيما فهمناه بل كثيرا ما يظهر الخطاء بل وربما في غير واحد من الاخبار التصريح بان
مرادنا في الحديث الفلاني كذا وكذا غير المعنى الذي يفهم منه متعارفا ومن هذا القبيل رواية
عمر بن يزيد انه سال ابا عبد الله عن الرواية التي يروون انه لا ينبغي ان يتطوع في وقت
فريضة ما حد هذا الوقت قال اذا اخذ المقيم في الاقامة الحديث واذا كان جل الاخبار

[illegible]

لا يكون

لا يكون حالها ما ذكر فكيف لا يحصل الوهن في كل الاخبار مع ان اغلبية تحقق ما ذكرنا بحيث
لا يكاد يسلم خبر ولذا ترى جل الاحكام الفقهية انما هي من الجمع بين الاخبار مع ان جل وجوه الجمع ليس
قطعيا بل من محض الظن وربما يكون من مجرد الاحتمال ايضا وايضا ورد عنهم ع خبرنا يصرف على سبعين
خبر وجها وورد ايضا ان في حديثنا محكما كمحكم القران ومتشابها كمتشابه القران فردوا متشابهها دون
محكمها ولا تتبعوا متشابهها فتضلوا مع ان معرفة المتشابه وتميزه انما هو بالظن وايضا معلوم ان المحدثين
والفقهاء قطعوا الاحاديث الواردة في الاصول وجعلوا كل قطعة منها في باب حين بوبوا الكتاب على عنوان
الابواب ومعلوم ان التقطيع كثيرا ما يصير سببا لاختلاف الفهم اذ لعله لو ذكر السابق او اللاحق لفهم غير ما فهم
مع القطع والمقطع ربما لم يتفطن بالتغير او العدم كونه من تلك الجهة مطمح النظر او لرسوخ المعنى بخاطره وظهوره
وايضا لا شك ان مدار فهم الاحاديث في امثال زماننا على قواعد النحوي والصرفي واللغوي وعلى
امارات هم ومرجحاتهم وجميع ذلك لا يفيد غير الظن غالبا وايضا المدار على التبادر الحاصل من الكلام في زماننا
واصطلاحنا ولا نعلم ان ذلك التبادر هل كان متحققا في زمان المعصوم والبنا على اتحاد اصطلاح الم
مع اصطلاحنا انما هو لبعض الظنون مثل اصالة العدم او اصالة البقاء او الظن الحاصل من التتبع
او غير ذلك وايضا ثبوت الحقيقة الشرعية او اللغوية بالنسبة الى كثير من الالفاظ بالظنون وكذا تعيين معنى
صيغة الامر والنهي كذا المفاهيم وغيرها وايضا ربما يترجح معنى على معنى اخر ببعض الظنون وايضا كثيرا ما نحتاج في
بعض المخالفين اخبارنا وادخلوا فيها كما سيجيء الاشارة اليه في مقام بيان الحاجة الى الرجال في
الاحتجاج من العسكري ع وانما كثر التخليط فيما يتحمل عن اهل البيت لان الفسقة يتحملون عنا فيحرفونه
باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم والاخرون يتعمدون الكذب علينا ليجروا
من عرض الدنيا الحديث وايضا دأب القدماء اخذ حديث الاصول وغيرها من المشايخ بالاجازة مثلا
تحصيلا لانس من امثال ما اشرنا اليه من الاختلافات ومعلوم ان من الاجازة وغيرها لا يحصل غير
الظن وبالجملة لا شبهة في كون احاديثنا ظنية الدلالة واحتجاج الاخباريين على قطعيتها هو احتجاجهم
على عدم الاحتياج الى المقدمات الاصولية وستعرفها مع ردها ان شاء الله **الفصل الثامن** في بيان

شرايط الاجتهاد وما يحتاج اليه المجتهد من العلوم فنقول شرط الاجتهاد ان يعرف جميع ما يتوقف عليه
اقامة الادلة على المسايل الشرعية الفرعية ويتم ذلك بستة الامور الاول معرفة الكلام قدر ما يتوقف عليه
العلم بالشارع وصفاته الثبوتية والسلبية وانه باعث الانبياء ومصدقهم بالمعجزات وانه لا يخاطب بما لا
يفهم معناه ولا بما يريد به خلاف ظاهره من غير بيان وهذا انما يتم ان لو عرف انه تعالى حكيم مستغن
عن القبيح وكذا يتوقف على صدق الرسول والائمة ولا يخفى ان هذه المعرفة لا يختص بالمجتهد بل يجب على
كل احد وهو شرط الايمان الا انه لا ينافي توقف الاجتهاد عليه هكذا قال والذي المحقق دام ظله العالي
رد اعلى بعض المتاخرين حيث قال والحق ان الاحتياج اليه انما هو لتصحيح الاعتقاد لا الاحكام وقال
بعض الاخباريين في مقام انكار الاحتياج الى معرفة الكلام كلاما طويلا خلاصته مضمونه ان
هذا العلم ما وضعه المتكلمون لمعرفة الصانع وصفاته وزعموا ان الطريق منحصر فيه او هو اقرب الطرق
والحق انه ابعدها واصعبها واكثرها خوفا وخطرا ولذلك نهى النبي ص عن الخوض فيه ثم قال ليت شعري
ان هؤلاء الجماعة هل لهم دليل عقلي او نقلي على وجوبه او استحبابه ام مجرد تقليد اباءهم واسلافهم ام
هل يعترفون بايمان السابقين على تكوين هذا العلم ام ينكرونه وهل يعترفون بايمان الغافلين عنه
اولا يعترفون فان اقروا واعترفوا انما فايدته والا فكيف يعاشرونهم بالرطوبات مع اعتقاد عدم
المعرفة بالاصول لكفرهم والكافر نجس انتهى اقول لا يخفى انه لا يجب معرفة الصانع وصفاته وتوحيده وتنزيهه عن
صدور القبيح عنه ووجوب معرفة صدق الرسل وكونهم مبعوثا من الحق الى الخلق ولا يمكن انكار توقف
الاستدلال على معرفة هذه الاشياء بل من انكر ذلك فهو كافر نعم نقول هذه الامور جزء من علم الكلام
وشطر منه ولا يمكن انكار ذلك غاية الامر انه لا يتوقف العلم بها على تحصيل هذا العلم اعني علم الكلام
بل يمكن تحصيله من امور اخر ولكن ذلك لا يخرجها عن كونها مسايل في الكلام ايضا وكونها جزء منه فمراد
من يقول بوجوب معرفة الكلام انه يجب معرفة هذا القدر منه وان لم يكن معرفته حاصلة من علم
الكلام كما انه لو حفظ احد بعض مسايل النحو وان لم يكن علمه حاصلا من الكتب النحوية والثاني والثالث
والرابع معرفة اللغة والصرف والنحو ومعرفة معاني الالفاظ الشرعية والعرفية قدر ما يتوقف عليه الاستدلال

ولو

ولو بالرجوع الى اصل صحيح عنده من الكتب المعتمدة اما وجه الاحتياج الى الاول فلان الكتاب والسنة
عربيان فمعرفتهما ومعانيهما مفردات اللغة انما يتوقف على الاول واما وجه الاحتياج الى الثاني فلان تغيير
المعاني بتعريف المصدر المبين معناه في اللغة الى الماضي والمضارع والامر والنهي انما يعلم في الصرف
واما وجه الاحتياج الى الثالث فلان معاني المركبات من الكلام انما يعلم به وقيل في مقام البحث على
هذا الشرط ان العربي الفصيح العالم بالقواعد الثلثة ما لم يتتبع الاحاديث والمطلع على عرف القران والحديث بتتبعه مستغن عن العلوم
وكذا غيرهم اذا عاشر العرب فعلم لغتهم على نحو ما يعلم لغة غيره ويتتبع لفهم العرف خاصا بل الفهم المستند الينا
اوثق ممن فهم ممن عرف اللغة العربية من كتب اللغة والنحو والصرف ولم يجهد لتتبع احوال الناس والرجوع
الى حال النفس بالنسبة الثاني الى الاول كنسبة من يقول الشعر لعلمه بعلم العروض الى من يقوله بالسليقة
مع ان فهم بعض المعاني يتوقف على ايماء وتلويح ولا يمكن لمن دون اللغة التعبير عنه الا بلفظ صريح
او موهم خلاف المقصود ومع المعاشرة لاهل هذه اللغة وتتبع كلامهم يفهم ذلك المعنى وربما يحصل للصاحب لهذا
الطريق القطع بالمراد لانه تابع لوجدان نفسه وتتبعه واستقرائه وتجربته وغيره يقلد غيره في هذه
الامور واجاب عنه والذي المحقق دام ظله العالي بان المطلوب توقف الاستنباط على العلوم الثلثة باي
طريق حصلت ولم يدع اشتراط تحصيلها من الكتب فان امكن حصول العلم بما يستفاد من هذه العلوم لاحد
من دون تعلم وتعليم ومراجعة الى اصل او كتاب فلا احتياج لذلك الشخص الى هذه العلوم ونقول ويمكن
ان يجاب ايضا بان تحصيل ما يتوقف عليه الاستدلال لا يجرد كون الرجل من العرب والمعاشرة معهم بتتبع
الاحاديث بغير ممكن لاختلاف اصطلاحات حقيقة ومجازا بحسب الازمنة والاوقات وتوضيح ذلك ان
المناط في كلام الشارع عرف زمانه واصطلاحه وهو في حقايق الالفاظ والمجازات المتعارفة في
ايامه مثل الظهر غني في قولهم افضل الصدقة على ظهر غني وامثال ذلك في غاية الكثرة فعلى هذا القول
لا اشك في ان العربي الذي لم يقرع العلوم الثلثة اولم يلاحظها لا يفهم من الايات والاخبار الاحكام
منها كيف لا يكون كذلك مع انا نشاهد فقهاءهم وعلماءهم العالمين بالعلوم المذكورة في كثير من المواضع
يراجعون كتب تلك العلوم او كلام الماهرين فيها وهذا ديدنهم وطريقتهم ولا اشك ان الجاهلين بالعلوم المذكورة

ادون حالا منهم بمراتب في الاحتياج اليها بالنسبة اليه ظاهر واما ثانيهم فاما يكون بالفهم المتعارف او
بالترجيحات الظنية والاحتياج الى العلوم المذكورة بالنسبة الى الثاني ايضا ظاهر واما الاول فنقول
لا شبهة في تغير اصطلاح زمان الشارع بالنسبة الى كثير من الالفاظ والعبارات فان كثيرا منها يقيني
انه ليس باصطلاح زماننا مثل الرطل والاوقية وامثالهما ومن جملتها ما انهم يعتقدون ان المراد بلفظ
العير في قوله تعالى أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ وفي قوله تعالى وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا هو آلة
الرحل مع ان ذلك معنى هذا اللفظ في اصطلاح هذه الازمان فربما يستعجب من قراءة الاية المتضمنة
لها ومنها ما يظنون انه ليس على اصطلاح زماننا مثل لفظ السنة والفريضة وامثالهما ومنها ما يشك كونها
كذلك وفي جميع هذه الشقوق يفهم المرجح معنى اللفظ على وفق اصطلاح زماننا من دون تمييز وتخصيص
اما المجازات فالاشكال فيها لا يخفى ولذلك ترى الغافلين بالعلوم المذكورة البالغين اقصى مرتبة التتبع
في الكتاب والسنة الذين قرؤوا الحديث مرات متعددة وصرفوا اكثر اعمارهم في مطالعة تفاسير الكتاب و
شروح الاحاديث والتعليقات والحواشي غير مستغنين عن هذه العلوم حريصين في تحصيل كتبها او
في مقام التدريس والمذاكرة والمطالعة لا محيص لهم عن مطالعة تلك العلوم او ملاحظة الشروح المرتبة
بل لو تتبعت وجدت ان كلام المتقدمين من فقهائنا والمتاخرين تنادي بذلك وكلماتهم صريحة في
ان معنى هذه اللفظة كذا لقول سيبويه والاصمعي وامثالهما وربما يقولون على ما قاله اهل اللغة او على ما
هو في كتبهم وكثيرا ما يتمسكون باشعار امرئ القيس وامثاله وغير ذلك فاذا كان هؤلاء هكذا فكيف
يكون حال الغير في الفقه في امثال زماننا الخامس علم اصول الفقه فانه لا بد للمجتهد من معرفته بل هو اهم
العلوم له وبالتامل فيما ذكرنا في الفصل السابق يظهر وجه الاحتياج اليه من جهات متعددة ولا باس
بالاشارة الى بعضها في مجلد ههنا ايضا فنقول بقاء التكاليف والاحكام في زماننا ووجوب سعينا في
تحصيلها وعدم بداهتها لنا قطعي ومر وجهه ايضا والطريق الذي يعرف به تلك الاحكام منحصر في الادلة
الاربعة فلا بد من ملاحظة انه هل يحصل منها العلم بالاحكام ام لا وعلى الثاني فهل يكون الظن
الحاصل منها حجة ام لا واذا لم نجد طريقا الى الحكم فهل الاصل فيه البراءة او التوقف او غيرهما واذا

حصل

حصل التعارض بين الطرق فهل يكون له علاج ام لا وما ان العلاج ماذا ومن هنا ظهر وجه الحاجة
الى بعض مباحث الكتاب والسنة ومباحث الاجماع والادلة العقلية والتعارض والترجيح ثم انه
لما وقع في الكتاب والسنة بعض الاختلافات مثل النسخ والتخصيص والوهم والتشابه وغيرها فلا بد من
ملاحظة العلاج بالتفصيل الذي مر علما انه لو قلنا بجواز العمل بالعام قبل الفحص مثلا او بالدليل قبل الفحص
عن المعارض فلا بد ايضا من ملاحظة ذلك لان جواز ذلك ليس بديهي العقل او الدين ولذلك صار
معركة لاراء الفقهاء بل شاع وذاع خلافه فعلى هذا كيف يمكن الحكم بعدم الاحتياج الى ملاحظة هذه
المقدمات ومن هذا ظهر وجه الحاجة الى بعض مباحث العام والخاص والمطلق والمقيد ومباحث
الناسخ والمنسوخ وبعض مباحث الكتاب ثم ان بعض الفاظ الكتاب والسنة لا يعرف معناها حقيقة
حتى يتوقف عليه عند عدم القرينة وبعضها يعرف ولكن لا يعرف اصطلاح زمان الشارع فيه مع
انه المناط فلا بد من تحصيل المعرفة علما او ظنا يكون حجة ومن ملاحظة انه لو لم يحصل المعرفة فالعلاج
ماذا وطريقة العمل اي شيء يكون ومن هذا ظهر وجه الحاجة الى مباحث الحقيقة الشرعية والامر
والنهي والمشتق والعموم والخصوص وامثال ذلك ثم انه ربما يكون ظاهر خطابات الكتاب او
السنة يقتضي شيئا والعقل والعرف في بادئ النظر يابى عنه ويقتضي خلافه ومن ثم صار محل
نزاع اهل العلم فلا بد من التامل والبحث حتى يعلم ان العقل في الواقع هل هو آب عنه ام لا
وعلى الاول فكيف يكون الحال مثلا اذا ورد الامر لشيء على سبيل العموم والاطلاق والنهي عن
اخر كذلك ووجدنا بعض الافعال فردا للشيء الذي امر به وللشيء الذي نهي عنه فيكون مقتضى ظاهر
هذا الامر والنهي ان يكون ذلك الفعل واجبا وحراما معا لكن العقل يابى عنه ويحكم بانه
كيف يصير الواجب حراما والمبغوض مطلوبا فعلى هذا كيف يتيسر للمجتهد عدم التدبر في ذلك وعدم
تحصيل ما هو الحق في الواقع وقس على هذا نظائره من ان الامر بالشيء هل يقتضي النهي عن الضد
ام لا وان ايجاب شيء له مقدمة هل يقتضي ايجاب مقدمته ام لا وان التكليف بالمشروط هل يجوز
مع انتفاء شرطه ام لا ثم انه بملاحظة جميع ما ذكر ومشاهدة الاختلافات الكثيرة يعلم الاحتياج

الى مباحث الاجتهاد والتقليد وبالجملة احتياج المجتهد الى هذه المسايل بديهي وليس احد
الطرفين فيها ضروريا حتى يستغني عن ملاحظتها ثم بما ذكرنا وان لم يظهر وجه الاحتياج الى
قليل من مسايل هذا العلم الا انه لابد من ملاحظته اذ لعله يظهر الاحتياج اليه ثم ان المنكرين للاحتياج
الى هذا العلم في استنباط الاحكام واستخراجها استدلوا بوجوه الاول ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد
عصر الائمة عليهم السلام وانا نقطع بان اصحاب النبي والائمة وساير قدمائنا ورواة حديثنا
لم يكونوا عالمين بعلم الاصول بل كان المعصوم يحدث اصحابه فيفهمون من قوله حكم الله ويعملون
من غير توقف لاحتمال المعارض والمخصص وغيرهما وربما يرسل بعضهم بالاخبار الى اهل البلاد والقفار
وبمجرد النقل والسماع يعملون بما فهموه فيعملون بالعام الى ان يعثروا بالمخصص وبالمطلق الى ان يعثروا بالمقيد
وبالذي ينسخ الى ورود الناسخ ولم يكونوا يتوقفون لاحتمال ورود المعارض والمخصص او
الناسخ وكان ذلك الطريق مستمرا عند الشيعة الى زمان القديمين الحسن بن ابي عقيل وابي علي
احمد بن الجنيد ثم حدث تدوين الاصول بين الشيعة فلا يكون العمل بهذه الاحاديث موقوفا
على العلم بمسايل الاصول بل من كان عنده احد الكتب الاربعة يجوز له الاكتفاء بما يفهمه من اخباره
من المنطوق والمفاهيم ولا يجب عليه تصحيح جميعها والاحاطة بجميع ما فيها ثم ان ظهر له مخصص او مقيد
يعمل بمقتضاه وان ظهر له معارض فان بلغه وجه واحد من وجوه التراجيح يجري فيه وان بلغه
اكثر من واحد يعمل بمقتضاه ومع تعارض وجوه التراجيح لابد له من ترجيح واحد والتخيير وان لم
يبلغه شيء من وجوه التراجيح فليسال من اهل العلم حتى يظفر به وهكذا الحال من اجتمع عنده جميع الكتب
الاربعة او ازيد وقد اجاب عنه والدي المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين بتقريرين
احدهما ان ما تمسكوا به من الطريقة المستمرة في خطابات المعصومين مع اصحابهم ان سلم فانما
ذلك لاجل ان خطاباتهم شفاهية حضورية يظهر المراد منها بادنى توجه لكل عارف بها ولو
وقع فيها خفاء يمكن ان يسال عنه ولا يمكن ان يقع فيها قطع اخبار وارسال او تقطيع او تصحيف
او تشكيك في انها هل هي معتبرة ام لا وعلى فرض الحجية هل هي صحيحة او ضعيفة ولا يوجد لها اسباب يقع التشكيك

وبعض

الى هذا العلم

الائمة عالمين بانهم هكذا يفعلون ولم ينقل من واحد منهم منعهم عن ذلك بل المعلوم تقريرهم لهم و كان

في بعض رواتها بانه ثقة امام او لا ويتعارض الجارح والمعدل ولا يوجد لها معارض بالفعل فيقع الاحتياج
لاجل الجمع والترجيح ولا يتعارض وجوه التراجيح حتى يلزم الافتقار الى اعمال الفكر وجولان النظر
للظفر بما يقع لاجل الخلاص ولو تعارض فيعلم الترجيح بمجرد السؤال عن المعصوم ولا يوجد لها
بالفعل مخصص او مقيد فيقع الاحتياج الى التخصيص والتقييد ولم يشتبه فيها اصطلاح المتكلم فيحتاج الى
الفحص عنه الى غير ذلك من وجوه الاختلالات واسباب الاشتباهات التي يحتاج لاجلها الى بذل
الجهد في تحصيل المقصود بخلاف خطابات الشارع بالنسبة الينا فانه لما كان جميعها بالغفلة موجودة بالفعل
ووقع فيها الاشتباهات والتشكيكات والاختلالات لم يجز قياسها على خطابات المعصومين لاصحابهم فان
فهم المراد منها والحال هذه بدون الظنون الاجتهادية ممتنع والمنكر مكابر ولذا اذا ارسل السيد الى
عبده كتابا فيه اوامر وعلم وظن ان بعضها ليس على ظاهره بل المراد منه التهديد بمثلا او علم بورود
مخصص وكان متمكنا من معرفته بالمراجعة الى عبد اخر له او كتاب اخر عنده لزم عليه المراجعة ولو لم
يرجع وعمل بالظاهر ثم عاتبه السيد لمسامحته في تحقيق مراده لكان العتاب بمكانه ولم يذمه العقلاء
ولم يسمعوا العبد على ان الظاهر فيما نحن فيه ليس معلوما ايضا وكيف يقول عاقل بصحة العمل بخبر مجرد ما لم يخطر ببال
مع انا نعلم اجمالا انه لا يكاد يوجد خبر لم يكن مدلوله مختلفا فيه ولم يوجد له معارض من اية
او خبر او غيرهما من الادلة المعتبرة وهل اذا عملنا به من دون فحص ثم عثرنا بادنى توجه على
معارض اقوى منه لم يتوجه الملامة علينا مع انا لو قلنا بما يقولون من جواز العمل بكل خبر وجد
جواز العمل بدليل اخر لا ادري ما يقولون في خبر لم يقل بمدلوله احد فضلا انه متفق عليه بين الطايفة
وفي حكم اجماعي لا يدل عليه خبر اصلا فان رجوعهما مما لا يمكن ان ينكر وثانيهما ان كثيرا من القواعد
الاصولية مستنبط من الكتاب والسنة كالاستصحاب المستنبط من قاعدة عدم نقض اليقين
بالشك واصل البراءة وعدم جواز التكليف فوق الوسع وغير ذلك وكثير منها يثبت مدلولها بعين
قاطعة تلقتها العقول بالقبول ولا يمكن انكارها كالقياس بطريق الاولى وامثاله ومنها ليس كذلك
المنابه اما يتعلق بتحقيق معاني الالفاظ مثل ثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه وكون الامر للوجوب

ملاحظته بمجرد

او غيره والمرة او التكرار والفور او التراخي وغير ذلك او لا يتعلق به مثل ان الامر بالشيء هل يقتضي
وجوب مقدمة المامور به والنهي عن ضده او لا وغير ذلك فما كان من القسم الاول لم يكن محتاجا
اليه عند الرواة والقدماء لان معاني الالفاظ وحقايقها كانت معلومة عندهم لعدم تغير
العرف في زمانهم وما كان من القسم الثاني فبعضه ايضا كان لهم غنى عن تحقيقه لظهوره لهم
بالقراين والامارات والتواتر وامثال ذلك كحجية خبر الواحد وامثاله وبعضه ما صدر حكمه عن الائمة
وعلم من كلامهم كما يظهر من الاخبار كحكم ما لا نص فيه وتعارض الادلة والاستصحاب والناسخ والمنسوخ و
والمحكم والمتشابه والعام والخاص والافتاء والتقليد والقياس والاستحسان والشبهة في نفس الحكم
الشرعي وموضوعه وجواز الرواية بالمعنى واصالة الحقيقة وغير ذلك فان جميع ذلك قد كان معلوما
في عصرهم وكان الرواة والاصحاب عالمين به الا انهم لقطعهم به لم يكونوا محتاجين الى زيادة بحث وتتابع
وبعضه لم يخطر ببالهم حتى يسئلوا عنه واما في امثال زماننا فالاحتياج الى القسمين ثابت لتغير العرف وفقد
القراين والامارات وعدم امكان الاستنباط بدون التمسك بها فانا اذا لم نحقق ان تعلق الامر و
النهي بشيء واحد جائز ام لا لم يمكننا العلم بان الصلوة في المغصوب او في اول الوقت مع شغل الذمة
بحق مضيق جائز ام لا مع عدم نص على اكثر الفروع المتفرعة عليه وان اردت تقرير الجواب بوجه
احصر فنقول ان حدوث هذا العلم بتمام مسائله بعد عصر الائمة عم نظرا الى ان حكم ما لا نص فيه
وتعارض الادلة والقياس والاستحسان والاستصحاب والناسخ والمنسوخ وامثالها يظهر من
الاحاديث وجودها في عصرهم عم ببعض الوجوه وعلى حسب ما كانوا محتاجين اليها في ذلك العصر
واما ان خبر الواحد حجة ام لا فلانه ايضا حدوثها بعد زمانهم كيف وادعى المرتضى اجماع الامامية
على المنع من العمل به وادعى الشيخ اجماعهم على الجواز وهو الظاهر من جل اصحابنا واما حجية الكتاب
فهو ايضا يظهر من الاخبار وكذا الكلام في كون الامر للوجوب ام لا والفور ام لا ونظايرها مما ادعى
الاجماع على احد طرفي مسئلته ثم لو سلمنا حدوث هذه المسايل بعضا او كلا بعد عصر الائمة
نقول لا ملازمة بين حال زماننا وحال زمانهم وحالنا وحال الرواة حتى انهم اذا كانوا مستغنين

فنحن

فنحن نكون مستغنين ايضا وهل يتفوه احد بهذا الكلام مع انه بديهي ان زمان الحضور بقي العلم وكونه
حيا نافيه بل العلم بالعلاج بغاية التسهيل بدون الحاجة الى البحث والتدوين مع ان احكامهم
الحصول واين هذا من زماننا وبالنسبة الى الحادثين مع انه تراكم امواج الشبهات والاختلافات
الذي مرت الاشارة اليه هذا وقد قالوا في هذا المقام انا اذا لم نقطع بتغير عرفنا عن عرف زمان الشارع
فلا باس علينا بالعمل بما نفهمه اذ الحجة علينا احاديثهم وما كلفنا بازيد مما نفهمه منها على انا لو قطعنا
بتغير عرفنا فمن اي طريق نفهمه او من الكتاب والسنة او الاجماع الكاشف عن قول المعصوم ام من تلك
الاصول الضعيفة المبتدعة اقول ويرد عليهم النقض بانه من اين علم انه اذا لم نعرف تغير عرفنا عن عرف
زمان الشارع فلا باس علينا بالعمل بما نفهمه من كتاب او سنة او اجماع او دليل عقلي قطعي او ظني او غير
ذلك فان توهمت ان الفقهاء بنوا امورهم على فهمهم ففيه انه ليس بناؤهم عليه من حيث فهمهم بل انما
كانوا يبذلون جهدهم في معرفة عرف زمان الشارع فان حصل بعد التتبع والاتقان حصل لهم ظن بعد فحصهم على
ظنهم بالدليل القطعي الذي يعتبرون وان لم يحصل لهم ظن فيتوقفون ولا يعملون بما يفهمون في هذه الايام
جزما وهذا معلوم من طريقتهم الثاني من ادلة المنكرين للاحتياج الى المقدمات الاصولية ان
خطابات الشارع انما هو على نحو الخطابات العرفية ولا ريب في انه اذا خوطب العارف بلغة بخطاب
يفهم منه ما يفهمه وان كان مستلزما لمتاعب كثيرة ومشاق شديدة ولا ينتظر ان يحصل له القطع بمراد
المتكلم بل يعمل به وان كان من المحتمل عنده ان يكون غرض المتكلم خلاف ما فهمه ولذا لو امر السلطان
باحد خدامه بالمسافرة الى بلد بعيد في زمان معين مع حمل كل درهم ودينار عنده او استصحاب عبيد
يشتريهم من ماله يفهم من خطابه ثبات دلالة عموم الدرهم والدينار واطلاق العبد بحيث يعم المؤمن
والكافر وجعل ذلك لو اشترى كافرا او حمل جميع ما عنده من الدراهم والدنانير وسافر بهما في الوقت
المذكور لم يذم ولم ينسب الى التقصير باحتمال ندامة الامر من امره ونسخه ولم يبلغه الناسخ وبخروج بعض
الدراهم والدنانير وتقييد العبد بالمؤمن ولم يصل اليه المخصص والمقيد فكذا الحال في خطابات
الشارع بالنسبة الينا فلهذا لا حاجة في الاستنباط الى الطريق الصعب الذي هم ينتحلونه

الى معرفة ما اعتبره المجتهدون وجواب ذلك وان ظهر مما ذكرنا ولكن لا نبالي باشارة اليه ما
ايضا حتى ينكشف حقيقة الحال فنقول ما ذكروه انما يتم بالنسبة الى ما مثلوا به من الكلام الشفاهي
والخطاب الحضوري واما ما نقلوه وكذا بالقياس الى ما ذكروا من الاحتمالات البعيدة التابعة للغرض
البعيد بحيث لا يلتفت اليها عرفا واما بالنسبة الى ما نحن فيه من الكلام الوصولي الذي بين
زمان صدوره وزمان وصوله الينا ربما يزيد عن الف سنة وكذا بالقياس الى ما اشرنا اليه
من الاحتمالات والاختلالات فلا يتم ما ذكروه وبالجملة لو ابدوا امثال يكون نظير ما نحن فيه فلا
نسلم جريان ما ذكروه فيه ولو اتوا بامثال تتفاوت مع ما نحن فيه فلو سلمنا الجريان نطالبهم بدليل
اتحاد الحكم فيهما على انك لو لاحظت ما اشرنا اليه لا يبقى لك تامل في عدم الجريان بالنسبة الى
ما نحن فيه فانه اذا اطلع المكلف على حديث واراد ان ياخذ الحكم الشرعي منه فاول ما فيه ان مثل ذلك
المكلف في امثال زماننا لا يتمكن عادة من ان لا يطلع على ما اشرنا اليه من الاختلالات والاحتمالات ولو
اجمالا فاذا كان المكلف خالي القلب عن الشايب كيف يجترئ مع ذلك على اخذ الحكم منه بالنحو الذي يجترئ ح
جوزوه على انا نقول المكلف المذكور عند ملاحظة الحديث لا يدري غير انه روى المسمى بفلان عن
المسمى بفلان الى ان ينتهي الى المعصوم الذي بينه وبين هذا المكلف الف سنة او ازيد او انقص
بقليل وانما نقل اليه بوسايط لا يعرف ولا حالهم وربما يكون في الحديث ارسال او قطع او اضمار
او امثال ذلك فعلى هذا لو اراد اخذ الحكم الشرعي منه من غير تقليد فكيف يعتقد انه حديث المعصوم
ولو لم يعتقد فكيف يطمئن في اخذ الحكم منه سيما مع الاطلاع على ما اشرنا فح لا بد من ملاحظة
انه هل يحصل له العلم من هذا الحديث ام لا وعلى الثاني فهل يحصل له العلم بحجيته مثل ذلك ام لا او ذ
ليستدعي ملاحظة ان خبر الواحد حجة وبشرط في حجيته كونه صحيحا او حسنا او موثقا او ليس
بحجة اصلا فلو ظهر عنده حجية الصحيح منه مثلا فلا بد من ملاحظة ان العدالة ما هي
وبأي شيء تثبت ومن اين يثبت ولو اتفق تحقق الجرح والتعديل فايهما مقدم هذا حال السند
واما المتن فلا بد من ملاحظة ان اصطلاح الشارع هل يكون معلوما ام لا وعلى الثاني

هل يحصل الظن به من اصالة العدم او البقاء او التتبع في الحديث او من قول الفقهاء او لا
وعلى الاول فهل يكون ذلك الظن حجة ام لا وفي الغالب يتحقق بين الادلة تعارض فهل يتيسر العلاج
ام لا والعلاج المقرر هل يكون حجة ام لا على انا نقول لو بنينا الحكم على العام مثلا قبل الفحص فكيف
نطمئن من ان يظهر علينا مخصص فيتغير ثم يظهر علينا مخصص اخر فيتغير ثانيا وهكذا فعلى هذا
يحصل المفاسد والهرج والمرج في امور الشريعة الالهية مثلا اذا راى المكلف اية واحل لكم
ما وراء ذلكم وتزوج امرأة ليس من محرمات هذه الاية ثم اطلع على حديث يحرم من الرضاع ما يحرم
من النسب ووجد انه قد تحقق بينه وبينها من رضعة فاعتقد حرمتها عليه وانها ما كانت زوجته
فخلى سبيلها من غير طلاق فتزوجت برجل اخر فاطلع الزوج الاول على ان ما يحرم من الرضاع
انما هو اذا كان خمسة عشر رضعة متوالية فاعتقد انها زوجته فاستردها من الزوج الثاني
فاطلع على ان رضاع يوم وليلة ايضا محرم فاعتقد انها كانت محرمة عليه فخلى سبيلها فذهبت
الى زوجها الثاني او بزوج ثالث فاطلع الزوج الاول على ان الرضاع لا يحرم في اكثر من الحولين
مثلا فاعتقد انها زوجته فاستردها وهكذا لو اطلع على مخصص للاية اعتقد حرمتها وخلى سبيلها
فذهبت وتزوجت واذا اطلع على مخصص لذلك المخصص اعتقد انها كانت زوجته فاستردها
وقس على ذلك الحال للتعارض ووجود امارات التجوز ومغلوطية النسخة وغيرها من اسباب الاختلال
وح فانظر كيف يصير حال الشريعة المقدسة بل ربما يوجد في بلد في يوم بل في ساعة الف مسئلة
بل في الحقيقة يضمحل صورة الشرع بالمرة ولا يبقى رسم الملة المنيعة البيضاء الحنيفية بل كاد يرتفع
اذن فايدة البعثة بل يتبدل فايدتها بالمفاسد الكثيرة والقبايح الفضيحة على انا نقول ان ما ذكروه
انما هو الخطاب الى مخاطب واحد واما اذا كان الخطاب الى جماعة غير عديدة واضطرب الافهام
في فهمه وتشتت الاراء في اخذ المراد منه والنبأ عليه وشاع وذاع ذلك سيما مع تصريح الماهرين
المطلعين باطراف كلام المتكلم بصعوبة الحال وان درك المراد من خطاباته في غاية الاشكال
فح لا تم تجويز العلماء واهل العرف ان يبني كل واحد من المخاطبين المختلفين في الفهم على فهمه

في بادي نظره الثالث انه قد صرحت الآيات القرانية ونطقت الاخبار المعصومية عليهم ان الله
لم يدع شيئا مما يحتاج اليه الناس الا انزله في كتابه او بينه لنبيه ص فلم يبق شيء من العلوم الا
ورد في كتاب او سنة حتى ارش الخدش قال الله تعالى وما فرطنا في الكتاب وقال سبحانه ولا رطب من شيء
ولا يابس الا في كتاب مبين وقال ابو جعفر ع ان الله لم يدع شيئا يحتاج اليه الامة الا انزله
في كتابه وبينه لرسوله وقال الصادق ع ما من شيء الا وفيه كتاب او سنة الى غير ذلك من الاخبار
المتواترة معنى ولا ريب ان القول بالاجتهاد والراي ينافي ذلك واجاب عنه والدي المحقق
دام ظله العالي بان هذه الآيات والاخبار حجة لنا وحجة عليهم اذ لا ريب في ان جميع الاحكام
المحتاجة اليها المضبوطة في كتب الفروع وغير المضبوطة ليست ظاهرة من ظواهر القران والسنة
والمنكر لذلك مكابر فالمراد منها ان الجميع مما يمكن استنباطه منها لمن كان اهلا له بعد تحقق
المقدمات العقلية والنقلية وبوجوه الدلالات من الصريحية والفحوائية والمطابقة والتضمنية
والالتزامية والايماء والاشارة والمنطوق والمفهوم او بالنص على العلة والحاق الفرع او
اتحاد طريق المسئلتين او تنقيح المناط او بالاجماع الذي علم دخول قول المعصوم فيه لان الحكم
المعلوم منه على التحقيق من قول المعصوم الى غير ذلك ولا ريب ان الاستنباط على هذا النحو
هو عين الاجتهاد ولو كان استنباط الحكم منحصرا بما ذكروه لزم طرح هذه الآيات والاخبار مع عين
على ان وجود كل حكم في السنة لا يقتضي وصوله الينا الان لان ائمتنا لم يتمكنوا من اظهار الجميع
الرابع انه قد تواترت الاخبار على المنع عن اخذ الاحكام عن غير الائمة ع لقول الصادق ع
اياك ان تنصب رجلا دون الحجة فتصدقه في كل ما قال ولا ريب ان اخذ الاحكام بالاجتهاد
اخذ عن غير الائمة ومن تولد حجة الخامس انه قد دلت الاخبار الكثيرة على وجوب العمل بالحديث
الخ والرجوع الى رواة الحديث من غير اشتراط وجوابهما ان ما ذكروه لا ريب فيه ونحن شيء آخر
لا ننكره بل نقول اخذ الاحكام من كلامهم يتوقف على العلم بمقدمات وبذل المجهود واستفراغ
الوسع لان احاديث الائمة ع صعب مستصعب لا يحتملها كل احد فان فيها عاما وخاصا ومطلقا و

ومقيدا

ومقيدا ومحكما ومتشابها وناسخا ومنسوخا كما مر مفصلا فلا بد من بذل المجهود ليستنبط منها
المقصود وهل يقول المجتهدون بحجية اخذ الاحكام من غير حجج الله وهل يدل هذه الاحاديث
على استنباط الاحكام من ظواهر الحديث بديهي لا يحتاج الى شيء فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون
حديثا السادس من شرايط الاجتهاد معرفة احوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالرجوع
الى كتب الرجال والحاصل ان يكون عالما بعلم الرجال ووجه الاحتياج اليه ظ فان الاجتهاد
بدون التمسك بالاحاديث غير متصور وليس كل حديث مما يجوز العمل به اذ كثير من الرواة نقل
في حقهم انهم من الكذابين المشهورين فلا شك في جواز رواية الكذب وعدم امكان الاستناد
الا بالاطلاع على حال الراوي وايضا انا نشاهد الان المتعارف بين اهل العرف انهم اذا اخبرهم مخبر
عن شخص بواسطة او وسائط فيتفحصون اولا عن حال الراوي وصدقه وكذبه واذا كان الامر
كذلك عندنا عند اخبار بوسائط قليلة في زمان قليل فكيف الامر اذا كان بين المخبر والمخبر
وسائط غير عديدة وزمان طويل يزيد على الف سنة وايضا قد ورد الامر بالرجوع الى قول الاصدق
والاوثق والاعلم عند التعارض ولا يعلم ذلك الا بمعرفة حال الراوي وذهب اكثر الاخباريين
الى عدم الاحتياج الى العلم باحوال الرواة وتفحص حالاتهم وتفحص صدقهم وكذبهم واوردوا لما ذهبوا
مطلبهم شكوكا ظنوها ادلة على مرادهم وعمدة ما اوردوه اثنان الاول ما ذكره بعضهم
وهو ان العلم باحوال الرواة غير محتاج اليه في العمل لان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن
المعصوم وما كان كذلك فلا يحتاج الى ملاحظة سنده اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى
فلان احاديثنا محفوفة بقرائن مفيدة للعلم بصدورها عن المعصوم فمن جملتها ان كثيرا مما نقطع
بالقرائن الحالية او المقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية
ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة
وافرة في كتب احاديث اصحابنا ومنها تعاضد بعضها ببعض ومنها نقل الثقة العالم الورع
في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته مع تمكنه

من استعلام حال ذلك الاصل وتلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلام
ومنها تمسكه باحاديث ذلك الاصل وتلك الرواية مع تمكنه من ان يتمسك برواية اخرى صحيحة
ومنها ان يكون راويه احدا من الجماعة التي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ومنها ان يكون راويه
من الجماعة التي ورد في شانهم من بعض الائمة عليهم السلام انهم ثقات مامونون او خذوا عنهم معالم دينكم
او هؤلاء امناء الله في ارضه ونحو ذلك ومنها وجوده في احد الكتب الاربعة لاجتماع شهاداتهم
على صحة احاديث كتبهم او على انها ماخوذة من الاصول المجمع على صحتها فانه قال الصدوق في اول كتابه
اني لا اورد في هذا الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال
الكليني في اول الكافي مخاطبا لمن سأله تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف
يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد وياخذ منه من يريد علم
الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين ثم قال بعد كلام وقد يسر الله وله الحمد تأليف
ما سألت وارجو ان يكون بحيث توخيت فلم نقصر نيتنا في هذه النصيحة اذ كانت واجبة لاخواننا
واهل ملتنا مع ما رجونا ان نكون مشاركين لكل من اقتبس منه وعمل بما فيه في دهرنا هذا وفي غابره
الى انقضاء الدنيا اذ الرب واحد والرسول محمد خاتم النبيين واحد والشريعة واحدة وحلال
محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وقال الشيخ في اول الاستبصار ما خلاصته
ان الاخبار على ضربين متواتر وغير متواتر فمنه ما اوجب العلم فما هذا سبيله يجب العمل به (في المتواتر)
من غير توقع شيء ينضاف اليه وما ليس بمتواتر على ضربين فضرب منه يوجب العلم ايضا وهو كل
خبر تقترن اليه قرينة توجب العلم وما يجري هذا المجرى يجب ايضا العمل ثم ذكر القراين ثم قال
ذلك خبر واحد ويجوز العمل به على شروطه فاذا كان خبر لا يعارضه خبر آخر فان ذلك يجب العمل
به لان ذلك من الباب الذي عليه الاجماع في النقل الا ان تعرف فتاويهم بخلافه فيترك
لاجلها وقال الشيخ في العدة في بيان جواز العمل بخبر الواحد والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة
فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم

ذلك ولا يتدافعونه والجواب عنه منع كون اخبارنا كلها قطعية ليلزم الاستغناء عن
النظر في احوال الرجال كيف لا يمنع مع عدم امكان قطعيتها بديهي ظاهر فانه لو كانت جميع الاخبار
قطعية لزم اما كذب المعصوم او جهله والمفروض انهما باطلان والكل باطل اما الملازمة فلان في
الكتب الاربعة اخبارا متناقضة واحاديث متضادة بحيث لا يمكن حمل احدها على الآخر فلو كان
جميع الاخبار قطعي الصدور عن المعصوم لزم المفاسد المذكورة وحمل احد المتناقضين على التقية
لا يفيد اذ كثيرا ما يوجد خبران متناقضان ما يقول العامة بمضمون شيء منها كما نص عليه في
حديث الترجيح عند التعارض ثم ما ذكروه من القراين لا يدل شيء منها على مدعاهم اما الاول
فلان قولكم انا نقطع بالقراين الحالية والمقالية مجرد دعوى خالية عن الشاهد المؤيد
على ان بطلان هذه الدعوى في غاية الظهور لان المراد بالقرينة الحالية ان كان نقل الحديث عن المعصوم
فذلك لا يدل على صحة الحديث وقطعيته اصلا ووجهه ظ وان كان نقل الاصحاب لاخبارهم وذكرهم
اياها فنرجع الى القسم الثالث من القراين وياتي جوابه وان كان اعتماد الاصحاب عليهم ووثاقتهم وفقاهتهم
والاعتماد على تصانيفهم وامثال ذلك فهو لا يجدي نفعا حتى يتحقق نادر من الرواة كابن بابويه والكليني
والشيخ وان كان غير ذلك فعليك بيانه حتى نعلم حقيقتها مع انه لا يوجد قرينة حالية غير ما ذكر
على توثيق الرجال فان الوثاقة وعدمها لا يعرف من جهة العقل وليس من اللوازم البينة للرجال حتى
يفهم من اسامي الرواة واما القراين المقالية فان اريد بها ان في سلسلة السند قبل كل اسم او
بعده او في متن الرواية ان كل واحد من السلسلة ثقة فهو ايضا خلاف المشاهدة نعم في نادر من الروايات
فلان عن فلان الثقة فمع كونها في غاية الندرة ليس الا بالنسبة الى بعض السلسلة وان اريد بها انه
ورد في شانهم ما يدل على كونه ثقة او صادقا ففيه انه لم يرد من المعصوم حديث في مدح الرواة
الا في شان بعضهم مع ان تتبع هذه الاخبار لا يمكن الا بالرجوع الى كتب الرجال واما من غير المعصوم
فيتوقف على علم الرجال ولا يتصور قرينة مقالية غير ما ذكر والعجب انه كيف يمكن دعوى حصول القطع
بوثاقة الاشخاص الكثيرة التي ليس عنهم اسم ولا اثر الا في علم الرجال من غير هذا العلم واعجب من

هذا دعوى وضوح هذا النوع من القراين في احاديث اصحابنا اذ ظاهر ان خبرا يكون سلسلة سنده
كلها رجال يحصل العلم في كل منهم بعدم افترائه وغلطه وسهوه في غاية الندرة وما ذكره بعضهم من ان المراد
بالراوي هو صاحب الاصل فلا احتياج الى العلم بحال باقي السند اذ اعلم وجود الحديث في الاصول المعتمد عليه
وقد كانت الاصول كلها او جلها موجودة عند الصدوق والعلم بعدم افتراء ارباب الاصول كلهم او معظمهم
وبعدم افتراء الصدوق ليس بعزيز ففيه ان كون الاصول كلها او جلها موجودة عند الصدوق ممنوع
كيف وقد قال الشيخ في اول الفهرست ولم اضمن انى استوفي ذلك فان تصانيف اصحابنا واصولهم لا تكاد
تنضبط لانتشار اصحابنا في البلدان واقاصي الارض فاذا كان مثل الشيخ ما يتمكن من معرفة جميع الاصول
باساميها فكيف يقطع بوجود جميع الاصول عند الصدوق من جملة احاديث الاصول لجواز ان يكون
اخذه من غير اصول او من السماع من مشايخه ولو سلمنا ذلك فنقول لا دلالة على ان كل من كان صاحب
اصل فهو ثقة فان مشايخنا صرحوا بكذب كثير من اصحاب الاصول وقالوا انهم كذابون وضاعون للحديث
او متروك العمل بالبعض بروايته كعلي بن ابي حمزة والسكوني والحسن بن صالح بن حي ووهب بن وهب
القرشي ومحمد بن موسى الهمداني وعبد الله بن محمد البلوي ومحمد بن علي الصيرفي ويونس بن ظبيان ومحمد بن
سنان ونظايرهم ونسبوا كثيرا منهم الى الاضطراب والتخليط ورماه بالغلو والضعف وورد في ذم كثير
منهم نصوص كثيرة وورد في كثير منهم اخبار كثيرة في ذمهم ولعنهم ونسبتهم الى الكذب والاصول الشنيعة والافعال
الغير المشروعة واختلف الاخبار في شانهم واضطرب الآثار في حالهم بل من تامل المتتبع في الرجال مثل
كلمات الشيخ والكشي والنجاشي وامثالهم ولاحظ اقوالهم في ارباب الاصول لم يحصل له القطع بانه لم يظهر الى اكثر
المشايخ وثاقة ارباب الاصول واما الثاني فلان تعاضد البعض بالبعض يناقض البعض البعض على
ان التعاضد المذكور لا يوجب حصول القطع بالحديث مع ان الاخبار المتعاضدة المتحدة في المعنى
التي لا يكون مشتركة في شيء من رجال السند قليلة الوجود فلا يلزم منه الاستغناء عن معرفة الرجال
واما الثالث فلان نقل الثقة رواية او اصلا لا يوجب القطع بصحته اذ يجوز ان يكون نقله لعلم
انه لم يثبت عنده شيء من الروايات كما يدل عليه قول الصدوق في اول الفقيه لم اقصد فيه قصد المصنفين

ثم لو سلمنا ذلك لا يتم حصول
القطع بكون كل واحد من
الاخبار الموجودة في كتاب
الصدوق ؟؟

بعارض م

نقول م

من ايراد جميع ما رووا بل قصدت الى ايراد ما افتي به ولو كان غرضا ايضا نقل ما كان صحيحا عنده فلعله
فهم صحة الحديث باجتهاد لا نعمل به او ظهر له صحته بطريق لا نقول به وما ادعاه من تمكنهم من استعلام
ماخذ الاحكام بطريق القطع ممنوع لانا لا نسلم ان الكليني وابن بابويه والشيخ كانوا متمكنين من استعلام
اخذ الاحكام بطريق القطع كيف ولو كان كذلك لما نقلوا اخبارا متعارضة متضادة ولما وقع
الاختلاف بين القدماء مع انه قد وقع كثيرا بل وقع الاختلاف في قولي شخص واحد فان الشيخ في
كثير من المسائل اقوال متعددة حتى ادعى بعضهم ان اكثر المسائل التي اختلف الاصحاب فيها على قولين
او اكثر فالشيخ اختار في كل واحد من كتبه قولا من الاقوال الواقعة فيها واما الرابع فيعلم ما فيه
مما ذكر على انا نقول انه ليس ارباب قدمائنا اصحابنا في جميع المسائل متحدة بل اختار كل منهم في اكثر المسائل
قولا اختاره الآخر وكل منهم تمسك بخبر وحديث فمن اين نعلم صحة هذا دون ذاك الخ وايضا
نعلم من طريقتهم انهم كانوا يجوزون العمل بالآحاد والتمسك بها وان لم يقطع بكونه عن المعصوم
فتمسكهم بحديث لا يوجب حصول القطع بكونه عن المعصوم واما الخامس ففيه ما مر الا ان معرفة الرجال
الذين اجمعوا على تصحيح ما يصح عنهم موقوف على المراجعة الى كتب الرجال وثانيا ان هذا الاجماع
لانه منقول عن طريق الآحاد فلا يوجب القطع بالحديث وثالثا ان الجماعة التي نقل الاتفاق على
صحة حديثهم في غاية القلة فلا يكاد يوجد حديث يكون جميع رجال سنده ممن اجمعت العصابة على
تصحيح ما يصح عنه واما السادس ففيه ما في الخامس واما السابع ففيه ان شهادة المشايخ الثلثة
بصحة اخبار كتبهم لا يستلزم قطعيتها بل لا يستلزم كون رواتها ثقة ايضا لان الصحيح عند القدماء ما اقترن
الحديث بامور لا يفيد القطع اصلا كما سبقت الاشارة اليها في بحث الاخبار ولو كان مرادهم من
الصحيح ما هو مصطلح المتاخرين فهو ايضا لا يدل على قطعية الحديث فيكون ظنيا واذا كان ظنيا فيجب
الفحص عن احوال الاسانيد حتى يعلم ان هذا الظن مما يجوز التعويل عليه ام لا فان اتباع الظن الخارج
عن عموم المنع انما هو الظن الحاصل لمن يريد الاستنباط لا لغيره على انا لا نسلم انهم اجمعوا على الشهادة
على صحة احاديث كتبهم فان الظاهر من قول الصدوق لا ما افتي به واحكم بصحته انه من اجتهاده

روايه وكذا اقوال الكليني والشيخ وكيف يمكن الحكم بذلك مع كثرة التعارض والتضاد بين الاخبار
المذكورة في الكتب الاربعة وايضا كثيرا ما يطرحون مصنفوها اخبارها او يحكمون بضعفها وشذوذها
وكثيرا ما يطرح الصدوق روايات الكافي ويقول لست افتي بها والمفيد والشيخ والمرتضى وغيرهم
من القدماء يطرحون روايات الكافي والفقيه فلو كان مرادهم من الصحة قطعية الصدور لما جاز
ذلك عنهم مع انهم صرحوا بذلك في مواضع عديدة منها ما ذكره في التهذيب في باب زكوة الحنطة والشعير
بعد نقل خبرين فان هذين الخبرين الاصل فيهما سماعة ويختلف روايته ثم ذكر في التهذيب
في باب زكوة الحنطة والشعير وجه الاختلاف فقال وهذا الاضطراب في الحديث مما يضعف الاحتجاج
به ومنها ما ذكره في بحث المقيم يصلي بتيمم صلوة الليل والنهار بعد نقل خبرين وهذان
الحديثان مختلفا اللفظ والراوي والاصل واحد الى ان قال وهذا مما يضعف الاحتجاج بالخبر ولو صح لكان
محمولا على الاستحباب ومنها ما ذكره في باب من اصل اسه من النساء ومن سرع عند رواية رجا
الانماط من ان اول ما فيه ان هذا الخبر انه شاذ ولم يروه غير رباع الانماط وما يجري هذا المجرى يجب
اطراحه ومنها ما ذكره في اخر باب وقت الزكوة من ان هذه الاحاديث كلها الاصل فيها عمار
بن عمار الى ان قال وما يجري هذا المجرى لا يجب التمسك به ومنها ما ذكره في باب ميراث ابن الملاعنة
عند رواية محمد بن عيسى عن يونس هذه الرواية موقوفة لم يسندها يونس الى احد من الائمة ويجوز ان
يكون ذلك كان اختياره لنفسه لا من جهة الرواية بل يضرب من الاعتبار ومنها ما ذكره في بحث المتيمم
الخائف على نفسه من شدة البرد بعد ذكر خبر ان هذا مجهول يجب اطراحه وبعد ذكر خبر اخر وما يجري
هذا المجرى لا يجب العمل به ومنها ما ذكره في الاستبصار في باب اطراف النساء عند ذكر رواية عن
يونس من ان هذه الرواية غير مستندة الى احد من الائمة واذا لم يكن مسنده لم يجب العمل بها
لانه يجوز ان يكون مذهبا ليونس اختاره على بعض رأيه ومنها ما ذكره فيه في باب ان المرأة
اذا انزلت وجب عليها الغسل بعد ايراد رواية عن عمر بن يزيد فالوجه في هذا الخبر يجوز ان يكون
وهم في سماعه ومنها ما ذكره الصدوق في باب صوم التطوع واما خبر صلوة يوم غدير خم فان شيخنا

محمد بن الحسن كان لا يصححه ويقول انه من طريق محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكلما لم يصححه ذلك الشيخ
ولم يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح مع انه ذكر هذا الخبر في الفقيه ومنها ما ذكره
في باب ما يجب به التعزير والحد بعد ايراد رواية وهو ضعيف والذي افتي دون الحديث الذي رواه ابن
مكان ثم ذكره وامثال ذلك من الصدوق كثيرة الى حيث اورد حديثا ثم صرح بانه لا يفتي به وكذا
من غيره وذكرها في هذا المقام يوجب التطويل بل نقول ان مرادهم بالصحة على فرض تسليم انما هو كون
الحديث في الاصل او سمعوا من المشايخ او غير ذلك مما هو سبب الصحة في عرف القدماء على ما نقول ربما يكون
الحديث صحيحا عند المشايخ الثلثة باجمعهم بل عند غيرهم من الاجلة ايضا ومع ذلك يطعن عليه بعض اجلة
القدماء وطعن الاعلام التوجيه كما في حديث سهو النبي فمع هذه الاحتمالات كيف يحصل القطع بان جميع
اخبار الشيعة قطعية الصدور وقال والدي المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين ثم لو سلم
قطعية الصدور عند اصحاب الاصول فلا نسلم القطعية عندنا وفي الواقع ولو سلم ذلك ايضا نقول
الاحتياج الى علم الرجال باق بحاله لوجود التعارض المحوج اليه على كل حال الثاني من ادلة الاخباريين
ان في علم الرجال شبهات واختلالات ويرد على الضوابط المقررة فيه اشكالات لا يمكن ان يحصل
معها الظن ولو حصل في بعض المواضع فهو ظن ضعيف لا يمكن اعتباره قطعا سيما انه وقع الاختلاف
في اسباب الجرح والتعديل وفيما يعلم به العدالة وفيما يزيلها وليس مذهب المعدلين والجارحين
من علماء الرجال في ذلك معلوما لنا والمتاخرين منهم كالعلامة وابن داود وغيرهما جرحهم — توثيق
مبني على تحقيق القدماء وجرحهم مع انه لا يكفي الاعتماد على تعديل العدل وجرحه من العلم بموافقة
مذهبه لمذهب من يريد العمل وهذا العلم مما لا يكاد يمكن حصوله فلا يمكن الاعتماد على التعديل والجرح
فيبطل فايدة علم الرجال فلا احتياج اليه ومنها ان كثيرا من الرجال كان على خلاف الحق ثم
رجع اليه وبعضهم كان بالعكس والقوم يجعلون رواياتهم من الصحاح مع ان ما وصل اليهم من رواياتهم
لا يعلم انها صدرت عنهم في اي الحالين حتى تقبلونها او تردونها ومنها ان العدالة التي
اعتبرها المتاخرون واعني الملكة المخصوصة مما لا يمكن اثباتها بالشهادة وخبر الواحد لانها امر خفي

الا في المحسوسات والملكة صفة نفسانية خفية لا يطلع عليها الا صاحبها وهو ايضا مشكل فلا تقبل فيها
الشهادة والاخبار فلا يعتمد على تعديل علماء الرجال المتاخرين ومنها انه قد ثبت في محله ان شهادة
فرع الفرع غير مسموع ولا يقبل من الشاهد الا الاصل مع ان شهادة علماء الرجال على اكثر الرواة بالجرح
والتعديل من هذا القبيل اذ الظاهر ان الشيخ والنجاشي والكشي لم يلقوا مثل اصحاب الباقر والصادق بل
ولا اصحاب غيرهما من الائمة وكذا الظاهر عدم ملاقاتهم لمن ادرك اصحاب هؤلاء الائمة فكيف يجوز التعويل
في الشرع على شهادتهم ومنها ان اكثر اسماء الرواة مشترك بين الثقات وغيرهم والتمييز في كثير منها
غير ممكن وفيما يمكن انما يحصل من ملاحظة الطبقات والتمييز الحاصل من مثلها انما هو ظن ضعيف لا يمكن
اعتباره ومنها انه على تقدير حصول العلم بان رجال الرواية ثقات لا يحصل العلم بعدم سقوط
جماعة من رجال السند من البين ومنها انه كثيرا ما يذكر جماعة من الرواة بعطف بعضها على بعض وبعد
التتبع يعلم ان العطف سهو والصواب نقل البعض عن بعض وكذا الحال في عكس ذلك ومنها ان
حكم الحاكم بتعديل المعدلين وجرح الجارحين حكم بشهادة الميت وهو غلط وبعد احتمال هذه الاشتباهات
فكيف يحصل العلم من علم الرجال بل الظن الحاصل منه ضعيف ايضا فلا دليل على اعتباره وقد اجاب بعضهم عن
هذا الدليل بما لا يسمن ولا يغني من جوع ونحن نذكر اولا ما يدفع به وجوه الاشتباهات ثم نبين وجه
اعتبار الظن الحاصل منه فنقول ان وجوه الاختلالات التي ذكروه مندفعة اما الاول فقد تقرر وجه دفعه
في بحث الاخبار وبعيد حاصله توضيحا هو ان علماء الرجال عالمون بوقوع الاختلاف في العدالة واسبابها
عارفون بذلك ولا يتصور في شانهم الغفلة عن ذلك او الجهل به ولا يمكن فيهم القول بالتعديل لكونهم
اجلة علماء مهرة في الاحكام وليس تعديل الرواة وجرحهم من قبيل الاحكام حتى يكون ضبطه وتدوينه
للمقلدين وسائر العوام بل من تصنيف كتاب الرجال غرضهم استفادة من كان من شانه استنباط
الاحكام من اخبار الائمة الاطهار ويعلم انهم لا يجوزون تقليد الغير ويختلفون في اسباب العدالة
فلا اعتبار بكون المراد بتعديلهم وجرحهم في مقام الاطلاق هو ما يقول كل احد يكون عدلا له
او مجروحا وما ينبهك على ما قلنا انه لو لم يكن كذلك للزم ان نحكم القائل بكون العدالة هو مجرد الاسلام

بعدالة جميع الرواة الا من ظهر فسقه مع انا نرى ان الشيخ مع كونه قائلا بذلك وبما يحكم بكون الراوي
اماميا ممدوحا ولا يحكم بعدالته على ان ما ذكروه انما يلزم لو كان تعديل علماء الرجال وجرحهم في
جميع الرواة مطلقا مع انه ليس كذلك لانهم لا يختارونه بل يذكرون سيرتهم وافعالهم واعمالهم وينقلون
الاحاديث الواردة في مدحهم او ذمهم او صدقهم او كذبهم فكل من يريد معرفة احوال الرواة ينظر
الى ما نقلوه في شانهم هل يدل على العدالة او لا الى غير ذلك واما الثاني ففيه ان الذين جعلوهن
المجهول والمبهم طائفة محصورة قليلة ولاجل التردد في البعض لا يلزم عدم التفتيش عن احوال الباقين
وايضا غاية الامر ان التردد في ان صدور الحديث عمن هو لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم
الرجال بل يؤكد الحاجة اليه اذ يلزم على المستنبط ان يعلم ان الراوي هل هو عدل مطلقا فيقبل
روايته او ضعيف كذلك فيرد روايته او متردد فيتردد ولا يحصل هذا العلم الا بمعرفة علم الرجال
واما الثالث ففيه ان المتاخرين وان جعلوا اصل العدالة هو الملكة التي هي صفة نفسانية ولكن
ذكروا ان معرفتها انما هي بالامور الخارجية وقوع الافعال الحسنة كاشفة عنها فقبولهم للاخبار على التعديل
والجرح انما هو لكونه خبرا عن امر محسوس هو ما يكشف عن العدالة لا اخبارهم عن الصفة النفسانية
وبعبارة اخرى لما جعل المتاخرون العدالة امرا خفيا والمعرفة بها امور خارجية فيكون
معنى قول المعدل فلان عدل انه متصف بهذا الامر الخارجي الدال على العدالة واما الرابع ففيه انا
لا نسلم ان الجرح والتعديل من باب الشهادة حتى يرد عليه ذلك بل نقول انه من باب الاخبار ولا
يعتبر فيه ما ذكروه واما الخامس ففيه ان الاشتراك المذكور في كثير من الرواة مسلم ولكن العلم بالاشتراك
وعدمه موقوف على كتب الرجال والتمييز فيما يمكن ايضا يتوقف على هذا العلم فيجب ان يعلم ان
هذا الراوي هل يميز عن غيره ام لا او يعلم التمييز اما بتصريح علماء الرجال الذين هم عدول [illegible]
او بملاحظة الطبقات او بغير ذلك وليس الظن الحاصل منها ضعيفا اما من الاول فظاهر واما من
الثاني فلان بعد معرفة ان هذا في هذه الطبقة وذاك في هذه وعلم ان بين الطبقتين مدة
لا يمكن حيوة شخص واحد فيها يحصل العلم بتغاير من علم وجوده في احدهما ممن علم وجوده في اخرى

واما السادس والسابع ففيهما ان امثال هذه التشكيكات تشمئز منها العقل السليم ولا يقبلها الذهن المستقيم
فان المتبادر من قوله فلان عن فلان عن فلان ان نقل كل لاحق عن سابقه انما هو بلا واسطة
وكذا المتبادر من قوله فلان عن فلان وفلان ان الاول نقل عن الاخيرين معا والتخلف في امثالها
للسهو او الغفلة لا يوجب التفات اليه وكليه واما الثامن ففيه ما مر في الرابع واذ عرفت ذلك فقد ظهر لك
ان هذه الاحتمالات التي ذكروها غير صحيحة واما وجه اعتبار الظن الحاصل من علم الرجال انه لا
شك في ان الظن الحاصل من الاخبار بعد مراعاة احوال الرواة اقوى من الظن الحاصل منها بدون
ملاحظتها ولا ريب في انه لا يجوز العمل بالظن الضعيف بعد امكان حصول ظن اقوى منه وبتقرير اخر
لا شك ان الاخباريين يجوزون العمل بالاخبار بدون ملاحظة احوال الرجال وملاحظتها
لا يوجب ضعف الظن الحاصل من الاخبار فما المانع من منع اعتبار الظن الحاصل بها السابع
من شرايط الاجتهاد ان يكون له ملكة قوية وقوة قدسية يقتدر بها على استنباط الفروع من الاصول ورد الجزئيات
الى الكليات والترجيح في مقام التعارض وهذه القوة هي العمدة في باب الاجتهاد والا
فتحصيل المقدمات قد صار سهلا خصوصا في زماننا لكثرة بحث العلماء والفقهاء فيها
فكم من عالم قد حصل جميع ما يحتاج اليه في الاجتهاد وحيث لم يكن له تلك القوة كان اسيرا
في قيد التقليد وتلك القوة بيد الله تعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده
ولكثرة المجاهدة والممارسة مدخل عظيم في تحصيلها ومن جاهد فينا لنهدينهم سبلنا والوجه
في اشتراط هذه الملكة ظاهر فان طالب الاحكام ان يكون متمكنا من رد كل حكم الى ما يناسبه واستنباطه
منه بحيث يحصل له الاطمينان ويتفاوت عليه الرأي من المبادي الفنا ضبه واذا ورد عليه
المتعارضان كان له قدرة الخلاص والترجيح بينهما ولم يعجز عن تحصيل الرأي وهذا التمكن في
القدرة هو الملكة التي صرحوا بكونها شرطا للاجتهاد بل الحق انها شرط في جميع العلوم ولذا ترى
جماعة من بعض محسني الطب يعجز عن العمل واذا تعارض الامراض لا يقدر على معرفة المرض
وقد صرح بذلك علماء ساير العلوم حتى قال بطليموس في الثمرة ان استنباط الاحكام من علم النجوم بتسهيم

الا لمن حصلت له الملكة القدسية واياك وان تلتفت الى قول من قال انه لا حاجة اليها ويكون
الاستنباط بدونها ثم معرفة حصول هذه الملكة بعرض الاستدلالات ذو على الملكات فان شابهتها فقد
حصلت والا فلا او على في رؤية الملكات فان حكموا بصحتها فقد حصلت والا فلا ثم انه ليس لك اعرض
مع المشابهة او الحكم بالصحة كافيا في معرفتها على بل يتوقف على ان يحصل له بعد الاستدلال الاطمينان
النفس بما استدل عليه وغلبة الظن الشرعي على احد طرفي المسألة فلا تغترن على من اكتسب لجودة طبعه قوة انشاء
ولفق كلمات تشابه كلام العلماء ولكن كان قلبه خاليا عن التحصيل والتصديق والحكم وجعل ذلك
وسيلة موصولة الى الجاه والحطام الدنيوية فيعرض ما الفقه على رباب العلم كالاحكم ويبتغيهما من القران
او من الكتب الاستدلالية بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند الحاجة والمشهور ان الايات المتعلقة
بالاحكام نحو من خمسمائة اية ولم اعثر على خلاف في ذلك وسيندرج في معرفتها معرفة الناسخ والمنسوخ
ووجه الاحتياج اليه ان استنباط الاحكام من الايات الاحكامية يتوقف على العلم بها وذلك ظاهر
التاسع ان يكون له انس بكلام الفقهاء اخبر غريب من عرف بكلامهم ليتمكن بذلك من الاطلاع
بمحاوراتهم وكيفية استنباطهم فيجري مجراهم العاشر ان يكون عالما بالاحاديث المتعلقة بالاحكام
بان يعرف موضع كل خبر ويعلم ان الخبر الوارد في هذا الحكم في اي موضع ليتمكن من استنباط الحكم
منه ولا يشترط حفظ الاحاديث بل يكفي ان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها هذا وعد الاكثر
من شرايط الاجتهاد ومعرفة مواضع الاجماع ليتحرز عن مخالفته ولا يخفى انه لا يشترط فان العلم
بكون المسألة اجماعية لا يحصل الا بعد الاجتهاد واستفراغ الوسع فيها وايضا قولهم التحرز عن
مخالفته يرد عليه ان المجتهد لا يحكم في مسألة بحكم الا بعد النظر في ادلتها وتتبع اقوال الفقهاء فيها
فلو لم يعلم اولا ان المسألة اجماعية لم يلزم ان لا يحترز عن المخالفة واعلم ان ههنا اشياء
لو سعى العلوم المذكورة لها مدخلية في الاجتهاد بحسب التكميل الاول المعاني والثاني البيان
والثالث علم التدابير الرابع بعض مباحث علم الحساب كالاربعة المتناسبة والخطاءين والجبر والمقابلة
الخامس بعض مسايل علم المنطق الهيئة السادس بعض مسايل الهندسة السابع بعض مسايل الطب

٢ على استدلاله

الثامن علم المنطق وعدة الاكثر من الشرايط واحتجوا بان استنباط المسايل الخلافية يتوقف على
الاستدلال وهو لا يتم بدون المنطق وفيه ان مطالب علم المنطق هل هي بديهية او نظرية فيتوقف
العلم بها على الاستدلال والنظر والاستنباط من الادلة وهذا الاستدلال هل هو صحيح ام لا فعلى الثاني
يكون علم المنطق باطلا وعلى الاول نقول انه اذا امكن الاستدلال الصحيح بدون التوقف على
المنطق ههنا فكذلك في الاحكام الفقهية الفصل الثالث في بعض المسايل المتعلقة بهذا الباب
المسئلة الاولى قد اختلف الناس في قبول الاجتهاد للتجزية وعدمه فذهب الاكثر الى الاول وبعضهم
الى الثاني ولا بد اولا من تحرير محل النزاع ثم الاتيان بادلة الطرفين فاعلم انه قال بعضهم ان ههنا
مقامين الاول انه هل يمكن ان يحصل لبعض الناس حالة ما يتوقف عليه بعض المسايل على النحو الذي
يحصل للمجتهد المطلق وحاصله انه هل يمكن ان يحصل لشخص ما هو مناط الاجتهاد من الادلة في
بعض المسايل فقط اولا وبعبارة اخرى هل يمكن تجزي الملكة بمعنى حصولها بالنسبة الى الاحكام
بعض دون بعض والمقام الثاني انه على تقدير ان يحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسايل فقط
فلنا ان يجتهد فيها ويكون قوله فيها حجة ام لا والظاهر من كلمات القوم ان نزاعهم انما
هو في الثاني دون الاول قال بعضهم اختلفوا في تجزية الاجتهاد ومعناه ان الانسان لو حصل
ما يحتاج اليه بعض المسايل دون بعض فهل له ان يجتهد في ذلك البعض اولا بد من العلم بالة
الجميع وقال العضدي وتصويره ان المجتهد قد يحصل له في بعض المسايل ما هو مناط الاجتهاد
من الادلة دون غيرها فاذا حصل له ذلك فهل له ان يجتهد فيها اولا بل لا بد ان يكون مجتهدا
مطلقا عنده ما يحتاج اليه في جميع المسايل من الادلة انتهى نعم قد يعنون بعض المتاخرين هذه
المسئلة على نحو يظهر منه ان الخلاف انما هو في الاول اذا عرفت ذلك فاعلم انه لو كان الخلاف
في الاول ايضا فلا شك في بطلانه اذ لا ريب في امكان حصول ما هو مناط الاجتهاد في البعض
دون البعض ولا ينازع فيه الا مكابر فان الاقتدار ربما كان على نوع خاص من الاحكام
بل على صنف من نوع للانس به او كثرة الاطلاع على ماخذه واستعداد النفس بسبب ذلك واستعداد قريبا

ولا يمكن القول بالاول دون الثاني لامتناع احد الامرين على المنطق فيكون نظريا ٤

للعلم بذلك الحكم من دليله فان القوة البعيدة والملكة القريبة لاستنباط الحكم من الدليل حاصلة في
بدو الامر لكل من يصدق عليه الحيوان الناطق وانما يصير ذلك القوة والملكة قريبة من الفعلية
بسبب تصور الحكم وجولان النظر في اطرافه وتعميق الفكر في ادلته والانس بماخذه ومداركه ومعرفة
كيفية استنباطه من ادلته فاذا صرف واحد نظره وفكره في حكم ولم يتصرف كما اخر مثلا الاول في
طريق الاستنباط غير مناسب له في كيفية الرد والحاصل ان الفات في المقدمات يكون نسبة اليه كنسبة
من يكون في ابتداء الامر وليس الملكة القريبة حاصلة له الا ترى ان كثيرا من العلماء يقتدر على استنباط
الاحكام بعلم دون علم اخر فهكذا يمكن ان يقتدر عالم على استنباط الاحكام نوع خاص من ابواب الفقه دون
نوع اخر والفرق تحكم لا يقال ان من يستنبط حكما من دليله كما انه لا بد له من النظر في وجود المخصص والمقيد
والمعارض وغيرها في عدمها وقد يكون معارض ما في كتاب الصلوة موجودا في الديات فح لا بد
للمجزي ان ينظر الجميع ما في كتب الاحاديث حتى يعلم انه لا معارض لدليله فيكون محيطا بمدارك كل
الاحكام لانا نقول ان القدرة على الاستنباط غير الاحاطة الاجمالية بالاحاديث والايات فانه ربما
احاط علم المجزي بالاحاطة اجمالية او تفصيلية بجميع الاحاديث المتعلقة بكل ابواب الفقه من حيث انه
غير معارض ومخصص لدليله ومع ذلك لا يقتدر على استنباط ما يتعلق بها من المسايل منها اما تجد
من نفسك انك لو تقدر على ان تعلم ان قوله م ادرؤا الحدود بالشبهات ليس معارضا لقوله م
لا صلوة الا بطهور مع عدم قدرتك على استنباط ما يمكن ان يستنبط منه وبهذا ظهر انه لا ينبغي ان
يشك في تجزي الملكة واما الخلاف الثاني اي جواز الاجتهاد في بعض المسايل دون بعض والعمل
بما اجتهد فيه وعدمه فكما عرفت ذهب الاكثر الى الجواز والبعض الى عدمه والحق هو الاول لنا
انه لو لم يجز التجزي بهذا المعنى ولم يصح العمل بمقتضى اجتهاد لما صح الاجتهاد الا من المجتهد الغير المتجزي
فنقول المراد من المجتهد الغير المتجزي اما من كان له قوة قريبة على استنباط الجميع او من كان
جميع مداركه جميع كل الاحكام حاضرا عنده وكان محيطا بالجميع وان لم يستنبط منه الاحكام فان كان
الاول لزم امتناع الاجتهاد من وجهين احدهما ان العلم بجميع الاحكام ممتنع لعدم تناهي

٢ عالما بجميع الاحكام
مجتهدا فيه بالفعل
او من كان ٤

افعال العباد وثانيهما انه لو كان كذلك للزم الدور لتوقف الاجتهاد في كل مسئلة على الاجتهاد
في الاخرى والاجتهاد في تلك الاخرى على الاجتهاد في الاولى واللازم بط فالملزوم مثله
وان كان الثاني لزم اما المحذورين المذكورين او ثبوت المطلوب ورجوع النزاع لفظيا وذلك لان
حصول الملكة والقوة بالنسبة الى البعض مع عدم العلم اما يستلزم حصولها بالنسبة الى سائر مسائل الفن
العلم او لا فعلى الاول يلزم ان يصح العمل بمقتضى اجتهاد من اجتهد في بعض المسائل وان لم يجتهد في
الباقي بل لم يتصورها اذ يعلم منه انه له قوة استنباط الجميع فيثبت المطلوب ويصير النزاع لفظيا
وعلى الثاني يتوقف صحة الاجتهاد في مسئلة واحدة من علم الاجتهاد في جميع مسائل ذلك العلم
حتى يعلم انه هل يحصل له قوة استنباط الجميع ام لا فيلزم من ذلك المحذوران المذكوران وان كان الثالث
لزم الحرج والعسر التكليف بما لا يطاق عادة وذلك لانه يجب على المجتهد ان ينظر في جميع احاديث
كتب الاخبار ويتامل فيها عند ارادة الاجتهاد في كل مسئلة مسئلة لانه لو اشترط في صحة الاجتهاد
العلم والاحاطة بجميع مدارك جميع الاحكام لكان ذلك لتحصيل العلم او الظن بفقد المعارض والمخصص والمقيد
ولا يحصل له العلم او الظن الا بالرجوع الى جميع الاخبار عند الاجتهاد في كل مسئلة لان التجربة والعادة
بل العقل شواهد صدق على انه لا يبقى في الذهن دلالة جميع الاخبار على حكم او عدم دلالته بالرجوع
مرة او مرتين او مرات ولانه دلالة المدارك على الاحكام ليست ظاهرة في الجميع بل دلالة البعض خفية
ودلالة بعض اخر ظاهرة وفي البعض بالمنطوق وفي البعض الاخر بالمفهوم وكذا في البعض بالعموم او
الاطلاق وفي الاخر بالخصوص او التقييد وتعارض الادلة تارة بالعموم والخصوص المطلق او من وجه
ولا شك انه لا يبقى احد على جميع هذه الدلالات الموجودة في الاخبار الى بعد كونه في صدد استعلام
الدلالة وعدمها ولا يكون احد في صدده الا بعد تصوره المسئلة وارادة الاجتهاد فيه فيجب
ان يرجع عند الاجتهاد في كل مسئلة الى جميع كتب الاخبار وما ذلك الا عسر وحرج لا يكلف بمثله في الملة
السمحة السهلة البيضاء على انا نقول ان في اكثر المسائل يحصل العلم العادي والظن الشرعي بعدم المعارض
والمخصص وغيرهما بمعنى عدم امكان الاطلاع عليها بعد الاحاطة ما الرجوع الى الابواب المتعلقة بهذه

المسئلة

المسئلة المناسبة لها والى ما ذكره المجتهدون المطلعون في كتبهم الاستدلالية لا سيما في مثل هذا
الزمان وايضا لو اشترط الاجتهاد في كل مسئلة على الاحاطة بجميع المدارك لزم الدور اذ من المدارك
ما يتوقف العلم به والاحاطة عليه بالاجتهاد ايضا موقوفا على الاحاطة به لزم الدور مثلا من جملة
المدارك الاجماع والعلم بالاجماع يتوقف على الاجتهاد في طرقه حتى يعلم ان اي طريق صحيح كاشف عن الحق
وغير صحيح فلو كان ذلك الاجتهاد موقوفا على الاحاطة بجميع المدارك حتى الاجماعات لزم الدور وقد يستدل
القوم على جواز التجزي بوجوه لا يكاد يتم شيء منها **منها** انه اذا اطلع على امارات حكم بالاستقصاء كما هو
الفرض فقد ساوى المجتهد المطلق فيه وعدم علمه بامارات غيره لا مدخل فيه فكما يجوز للمجتهد المطلق الاجتهاد
فيه فكذا الرد فيه ان هذا الدليل لم يدل على الجواز التجزي او العمل باجتهاد المتجزي وفرض اقتداره على استنباط
بعض المسائل دون بعض لا يوجب مساواته للمجتهد المطلق في ذلك البعض ويمكن ولكن التمسك بهذه المساواة
في الجواز يرجع الى القياس لان علة الحكم في المجتهد المطلق هذا الظن هي المقدرة على استنباط المسئلة
المخصوصة وهذه القدرة حاصلة هنا فيكون من باب منصوص العلة ولا يخفى ما فيه لعدم النص الدال على العلية
ويمكن ان يكون العلة قدرته على استنباط جميع المسائل بل هذا اقرب الى الاعتبار من حيث ان عموم القدرة انما
هو لكمال القوة ولا شك ان القوة اذا كانت تامة كاملة ابعد من الخطاء من الناقصة فكيف يستويان سلمنا لكن
نقول اعتماد المجتهد المطلق على ظنه انما كان لدليل قطعي هو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به وكلاهما
منتفيان في موضع النزاع اما الاول فظ واما الثاني فلرفع الضرورة باجتهاد المجتهد المطلق
ومنها ان المتجزي لو لم يعمل على ظنه في المسئلة التي اجتهد فيها بل قلد غيره فيها لزم ترجيح المرجوح وهو
وهو ان ما ادى اليه اجتهاده وان كان راجحا في نظره الا انه لا يستلزم كونه راجحا في الواقع ونفس الامر
فلا ضير في ان يامر من هو عالم بالواقع بترك هذا الراجح فيمكن ان يكون هيهنا ايضا كذلك فان الحكم وان كان
راجحا في نظره ولكن ادلة النهي منعت عن العمل به واما ما ادى اليه اجتهاد المطلق وان كان مرجوحا عند العمل
به ايضا ولكن الاجماع والضرورة اوجباه وايضا ينتقض بظن العامي **ومنها** ان التقليد خلاف الاصل لا
فان الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم خرج عنه العامي بالاجماع فبقي المتجزي والمطلق لعدم الحرج فيهما

فلو كان الاجتهاد

وفيه ان كون التقليد خلاف الاصل مسلم وكذا كون الاصل عدم وجوب اتباع غير المعصوم لكن يجب اتباع المعصوم
فقط ولكن نقول ان الواجب اتباع المعصوم قطعا او اتباعه ظنا فان كان الواجب اتباعه قطعا فالاجتهاد
ايضا خلاف الاصل وان كان اتباعه ولو ظنا فتقليد المجتهد ايضا كذلك لانه مخبر عن قول المعصوم كاخبار الراوي
عنه فترجيح احدهما على الاخر تحكم ومنها ان جواز التقليد مشروط بعدم جواز الاجتهاد وتمكنه من تحصيل القطع او
الظن المعتبر بعدم جواز الاجتهاد لم يحصل القطع او الظن بجواز التقليد ولم يثبت ذلك لا انه على عدم جواز
الاجتهاد للمتجزي لم يحصل القطع او الظن بالشرط فينتفي المشروط وهو جواز تقليده وفيه ان قوله فينتفي المشروط
انما يصح لو حصل القطع او الظن بانتفاء الشرط ولم يحصل ذلك بل حصل الشك فيه والشك في الشرط يقتضي
الشك في المشروط لا العلم بعدمه وليس جواز الاجتهاد مما يحكم ببقائه عند الشك فيه بل لو جاز ذلك لكان
جاريا في جواز التقليد لثبوته للمتجزي اولا ومنها نقل الصادق ع في مشهورة ابي خديجة بقوله انظروا الى
رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا او ورعه والذي يحقق [illegible] الغالي [illegible] بما حاصله ان المنكر للمتجزي لا يوجب
بوجوب العلم بكل الاحكام بل وجوب الاحاطة بكل المدارك والماخذ او وجوب الاقتدار على استنباط الجميع الاحكام
واستدلوا ايضا بادلة اخر واضحة الجواب واحتج النافون بادلة ثلثة الاولى انه لو صح التجزي لزم الدور
وقد قرروه بوجوه اولها ان صحة اجتهاد المتجزي في مسئلة فقهية كاستحباب القنوت مثلا موقوفة على صحة اجتهاده
في مسئلة تجزي الاجتهاد بمعنى علمه بجواز العمل بمقتضاه اذ ما لم يثبت صحة التجزي لم يصح له الاجتهاد في الفروع وعلمه
بجواز العمل بمقتضاه يتوقف على العلم بجواز العمل باجتهاد المتجزي لانه ما لم يصح مطلق التجزي لم يصح اجتهاد
المتجزي في مسئلة اصولية هي مسئلة التجزي مع ان صحة مطلق التجزي يتوقف على اجتهاده في هذه المسئلة
توقف صحة اجتهاده في المسئلة الفقهية على صحة اجتهاده في هذه المسئلة مسلم وكذا توقف صحة اجتهاده
في هذه المسئلة على العلم بجواز العمل باجتهاد المتجزي وكذا توقف هذا العلم على اجتهاده في هذه المسئلة
ولكنه كذلك وبتقرير اخر العلم بجواز العمل بالاجتهاد في هذه المسئلة موقوف على العلم بجواز العمل
باجتهاد المتجزي ولكنه ليس موقوفا على العلم الاول بل على الاجتهاد في هذه المسئلة فلا دور والحاصل ان صحة
الاجتهاد في هذه المسئلة موقوف على الاجتهاد فيها لا على صحة الاجتهاد فيها واما ثانيا فبان ما ذكره

ليس هذا دورا بل انما يلزم الدور لو كان العامي متوقفا على صحة اجتهاده في هذه المسئلة فليتأمل ع

انما يتاتي لو كان جواز التجزي ظنيا واما اذا كان قطعيا فلا يرد لان العمل بالقطعيات جائز لكل احد
اجماعا مجتهدا كان او غيره وما ذكرناه دليلا على جواز التجزي مما هو ماخوذ من بديهة العقل فيكون قطعيا
وربما اجيب عن الدور بان المتنازع فيه هو التجزي في الفروع واما الاصول فجائز اجماعا وهذا الجواب حسن
لو ثبت الاجماع ولكنه محل تامل وثانيها ان صحة اجتهاد المتجزي في الفروع موقوفة على صحة اجتهاده في مسئلة
التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوفة على صحة هذه المسئلة نفسها مع ان صحة مطلق التجزي يتوقف على
اجتهاده في هذه المسئلة وجوابه منع التوقف الثاني وثالثها ان حصول علم المتجزي بان ظنه في
الفروع متبع يتوقف على علم حصول العلم بان ظنه في مسئلة التجزي متبع وبالعكس فيلزم الدور وجوابه
ان العكس ممنوع الثاني ان جواز عمل الاجتهاد في الفروع مسئلة اصولية وليست ضرورية فلا بد لها من دليل
وليس عليها قاطع بل لها دليل ظني وجواز الاعتماد على مثل هذا الظن ايضا يحتاج الى دليل وهو ايضا ظني
محتاج ايضا يحتاج الى دليل اخر وهكذا فيلزم التسلسل وجوابه ان دليلنا على جواز التجزي قطعي كما مر فلا
يحتاج في جواز الاعتماد عليه على دليل اخر الثالث ان كل ما يقلد جهله يجوز تعلقه بالمسئلة فلا يحصل
ظن عدم المانع الا بعد الاحاطة بالجميع وجوابه ظاهر فان الرجوع الى موضع المسئلة من الكتب الاستدلالية
والى الابواب المناسبة لها من كتب الاحاديث يعطي العلم العادي بعدم وجود المانع المسئلة الثانية
اتفق اصحابنا على ان النبي ص لم يكن متعبدا بالاجتهاد بل كانت احكامه قطعية صادرة عن الوحي واليه ذهب
الجبائيان وابو عبد الله البصري وذهب الشافعية والمالكية وبعض الحنفية الى انه كان متعبدا بالاجتهاد
فيما لا نص فيه وتوقف فيها الباقون ولا يخفى ان بطلانه عندنا واضح لان الاجتهاد الصحيح الذي نقول بجواز
تعبد الامة به هو غير الاجتهاد الذي تقول به العامة لان الاجتهاد عندنا هو الجهد في فهم الاحكام من قول
المعصوم وان احتاج فيها الى فكر ونظر ومقدمات والاجتهاد عندهم هو استنباط الاحكام من القواعد
التي قرروها من القياس والاستحسان والمصالح المرسلة وامثالها واتفق اصحابنا على امتناع التعبد
الاصل لهذا النحو من الاجتهاد فكيف يجوزون تعبد النبي به واما الاجتهاد الصحيح فما قال احد بكون النبي
متعبدا به لانا لا نقول بتعبده باجتهاده مطلقا والعامة وان قالوا بتعبده به ولكن لا يقولون بتعبده

١٨٤

بهذه الاجتهاد ثم ان لنا ما يكون حجة على العامة قوله تعالى ان هو الا وحي يوحى وقوله سبحانه ان
اتبع الا ما يوحى الي فان الايتين صريحتان في ان كل ما ينطق به سيما من الاحكام الشرعية كان بالوحي
وهو ينافي الاجتهاد فان قيل الايتان لا تنفيان الاجتهاد مطلقا لانه اذا كان اجتهاده بوحي الله تعالى
اليه انه اذا اجتهدت في حكم وظننت كذا وكذا فالحكم ما ظننت يكون حكمه عن وحي ايضا قلنا الوحي
بالاجتهاد لا يجعل ما ينطق به وحيا والا لزم ان يكون نطق الامة بالاحكام ايضا وحيا وهو باطل
بالاجماع لانه على هذا التقدير يكون الاجتهاد بالوحي يكون مشتركا بين النبي ص والامة لانهم يزعمون
ان اجتهاد الامة مستند بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار الذي هو وحي ثم فان كان ذلك
موجبا لان يكون الحكم الحاصل من الاجتهاد وحيا كان قول المجتهدين عن وحي ايضا وهو باطل وان
لم يكن موجبا لذلك لم يكن قوله ص عن وحي وهو باطل ايضا لانه ص معصوم لا يصدر عنه الخطاء
بوجه لقيام الادلة القاطعة عليه فهو ظالم بعصمته عن الخطاء ثم فالحكم عنده مقطوع به وشأن ذلك ان
لا يكون اجتهادا اذ هو لا يكون الا مظنونا ولنا ايضا ان الاتفاق واقع على انه لا يجوز التعبد ٢ ولنا انهم ع
بالاجتهاد مع امكان تحصيل اليقين ولا شك انه ص كان متمكنا من تحصيل اليقين فلا يجوز
له الاجتهاد وقد يستدل لنا بان مخالفة المجتهد جائزة بالاتفاق ومخالفته ص كفر بالاتفاق وفيه
انه يمكن ان يكون عدم جواز مخالفته لنص خاص به وهو الايات الدالة على وجوب اتباعه احتج المخالف
اولا بقوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم عاتبه على حكمه بالاذن فاشعر بانه وهو ظاهر في ان
الاذن لهم كان عن اجتهاد لا عن وحي والا لما عاتبه على ذلك والجواب اولا انا لا نسلم كون ذلك
عتابا بل انما هو تلطف منه تعالى بالنبي ص كقولك لصاحبك رحمك الله كيف ولو كان
كذلك لكان هناك اثم ومعلوم قطعا انه لا اثم في الاجتهاد وان كان خطأ وثانيا انا لا
نسلم ان الاذن للاستنان حكم شرعي وانما هو مصلحة دنيوية وامر متعلق بالدنيا اذ هو من باب
الحروب وتدبير الجيوش وليس الكلام في مثله واحتجوا ثانيا بقوله تعالى وشاورهم في الامر امر
المشاورة لاصحابه في الامور التي اراد ايقاعها وذلك ظاهر في ان ذلك لم يكن بالوحي لانه لا يحتاج

الى

الى المشاورة والجواب ان مراده سبحانه انه شاورهم في المصالح الدنيوية العلمية فان لهم مجال النظر
فيها لتقدم تجربتهم وتجربتهم وربما كان لاحدهم فيها اقوى نظرا من الانبياء لممارستهم اياها واشتغالهم
بها ولا يمكن ان يكون المراد المشورة في المسائل الدينية والا لكان مستفيدا للاحكام من اجتهاد
غيره فكان مقلدا لهم او كان اجتهاده ناقصا يتم بانضمام اجتهادهم اليه والكل باطل اجماعا واحتجوا
ثالثا بانه لما امر صلى الله عليه وآله الاصحاب بالتمتع وتخلف عنهم وساق الهدي نزل جبرئيل واخبره
بفضيلة التمتع وان من لم يسق هديا جاز له العدول الى التمتع فقال لو استقبلت من امري ما استدبرت
او لو علمت اولا ما علمت آخرا لما سقت الهدي ولا شك ان سياق الهدي حكم شرعي لا يصح مثل ذلك
القول لاجله الا بتقدير ان يكون السياق بالاجتهاد والجواب انا لا نسلم كون السياق بالاجتهاد كيف
وافعال الحج لا يعلم العقل تفاصيلها الا ببيان من الشرع فيمكن ان يكون المكلف مخيرا بين حج التمتع
وسوق الهدي ثم اوحى ثانيا فضيلة التمتع **تتمة** اجمع اصحابنا ايضا على ان غير النبي من المعصومين
لم يكونوا متعبدين بالاجتهاد والدليل الثاني لمنع تعبد النبي ص دال عليه ايضا فان قلت الملك لا ينزل
الا على النبي فلو لم يكن تعبدهم بالاجتهاد فباي طريق يكون قلنا ان جميع الاحكام اوحي الى النبي ص
وكان مضبوطا مودعا عنده ثم اودعه كل سلف الى خلف حتى انتهى الى الائمة صلوات الله عليهم وهو الان
مودع عنده واما طريق الضبط والايداع فهو يمكن ان يكون بالضبط في الصحف والزبر وبطريق آخر
غير معلوم لنا **المسئلة الثالثة** اكثر العلماء على ان المصيب من المجتهدين في اصول العقايد واحد وهو
من طابق اعتقاده الواقع والمخالف آثم خاطئ واستدلوا عليه بوجهين **احدهما** ان الله سبحانه
كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا قاطعا فالمخطئ مقصر يبقى في عهدة التكليف **وثانيهما** انا نعلم قطعا ان
المسلمين اجمعوا على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار ولا يفرقون بين المعاند والمجتهد بل يقطعون
بانهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم وذهب الجاحظ والعنبري الى انه لا اثم على المخالف ان
كان نافيا للملة الاسلامية كلها او بعضها بمعنى انه اذا اجتهد وعجز عن درك الحق يكون معذورا
لا اثم عليه واما اذا كان معاندا يكون آثما واستدلا بان التكليف بخلاف ما ادى اليه النظر والاجتهاد

تكليف بالمحال اذ اعتقاد خلافه ممتنع اقول مراد الاكثر يمكن ان يكون احد الشيئين احدهما
ان يكون مرادهم ان الادلة المنصوبة لاصول العقايد مفيدة للقطع واليقين بما هو الواقع بحيث لا يحتمل
احد بمعنى ان اصول العقايد بحيث لو اجتهد المكلف فيه حق جهده واستفرغ وسعه في تحصيل ما نظرهم
لرما هو الحق البتة فكل من خالف يكون مخالفته لاجل تقصيره ولذا يكون معاقبا اثما وثانيهما ان يكون
مرادهم ان ادلتها وان تفاوتت بالنسبة الى المكلفين في افادة العلم وعدمها لكن نفس المخالفة
فيها يوجب الاثم وان اجتهد فيها حق الجهد ولم يقصر فان كان مرادهم هو الاول يكون النزاع وجيه
وان كان مرادهم هو الثاني فلا وجه له بل يكون الحق مع الجاحظ اذ لا تكليف فوق الوسع والطاقة
وقتال الكفار لاجل الحق الفرعي مع التقصير الظاهر ان مرادهم هو الاول وخلاف الجاحظ في الثاني كما
يظهر من كلمات المطولين فالنزاع يرجع لفظيا هذا في العقليات واما في الاحكام الشرعية الفرعية
فان كان عليها قاطع من نص او اجماع فالكلام فيه كما مر وان لم يكن عليها قاطع ويعبر عنها بالمسائل
الاجتهادية وهي التي يفتقر الى النظر والاجتهاد ويجب على المجتهد بذل المجهود فيها فقد اختلف العلماء
فيها فقال بعضهم ان الجميع مصيبون والبعض الاخر الى ان المصيب واحد والباقي مخطي ولا خلاف بينهم
فان المجتهد بعدما بذل الجهد واستفرغ وسعه وتعلق ظنه باحد طرفي المسئلة يجب عليه العمل به ولا
اثم عليه وان اخطأ وانما الخلاف في مجرد التخطئة والتصويب بمعنى ان المسئلة التي لا قاطع فيها
هل فيها حكم معين لله تعالى من اصابه فهو مصيب ومن غيره مخطي معذور وام ليس فيها حكم معين لله بل حكمه
فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه كل مجتهد فيها فهو حكم الله تعالى فيها فذهب اصحابنا الى الاول واكثر
العامة الى الثاني ولما كان اجماعنا على التخطئة كافيا لنا في ثبوتها عندنا وكان هذه المسئلة بعد الاتفاق
على عدم التاثيم ووجوب العمل باجتهاد المجتهد قليلة الفايدة كثيرا رأينا ترك الاشتغال بالبحث
عنها اولى واجدر وصرف الهمة فيما هو انفع منها المحافظة على الاوقات انسب **المسئلة الرابعة**
المشهور ان المجتهد اذا اجتهد في واقعة وادى اجتهاده فيها الى حكم معين وافتى به لم يلزمه
عند تكررها تكرر النظر في وجه استنباطه بل يكفيه استصحاب النظر الاول والاستدلال على حكمه

اذا كان ذاكرا لما قضى به اجتهاده وهو مختار والذريعة المحقق وام ظله وهو الحق ونسب الى الشهرستاني
وجوب تكرير النظر مطلقا وذهب المحقق من اصحابنا والرازي من العامة الى ان المجتهد اذا كان
متذكرا الطريقة الاولى في الاجتهاد جاز له الافتاء من غير تكرير الاجتهاد والا فلا وقال بعض المتاخرين انه
مهما مضى من اجتهاده الاول زمان يمكن ان يحصل له فيه زيادة قوة بكثرة الممارسة والاطلاع على ما لم يطلع
عليه في الاجتهاد الاول يجب التكرير والا فلا لنا انه المجتهد وحصل له جميع ما يحتاج اليه في تلك المسئلة
فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وهو غير ظاهر واحتمال وجود شيء لم يطلع عليه اولا
ساقط باصالة العدم ولنا ايضا انه لو وجب التكرير مطلقا او اذا لم يتذكر الطريق الاول لما لزم العسر
والحرج بل التكليف بما لا يطاق بيانه ان اكثر مسائل الطهارة والصلوة مختلف فيه ويحتاج اليه في كل
يوم فيلزم ان يجب على المجتهد الاجتهاد في جميع كتاب الطهارة والصلوة في كل يوم مرة او مرات اما
على القول بوجوب التكرير مطلقا فظ واما على القول بوجوبه اذا لم يتذكر الطريق الاول فلان بقاء
طريق الاجتهاد في جميع هذه المسائل بل الاكثر قليل منها محال وهو تكليف بما لا يطاق ولنا على المخالف
الثالث ان هذه الزيادة في القوة ان كان شرطا في الاجتهاد فلا يكون اجتهاده الاول صحيحا وهو خلاف
الفرض وان لم يكن شرطا فما الباعث على وجوب التكرير بحصولها احتج المخالف الاول بانه يحتمل ان يتغير
اجتهاده كما نراه كثيرا بان يطلع ثانيا على ما لم يطلع عليه اولا ومع هذا الاحتمال لا يبقى ظنه وجوابه
انه لو وجب تكرير الاجتهاد لذلك لوجب ان لا يستقر العمل بالاجتهاد بوجه لثبوت هذا الاحتمال في كل
وقت اذ بعد الفراغ من الاجتهاد يحتمل ما ذكر وهكذا فيلزم ان لا يعمل بالاجتهاد الا عند حصول اليقين
وهو باطل قطعا واحتج الثاني بانه اذا كان متذكرا للطريق الاول كان بمنزلة من اجتهد في الحال
فيجوز له الافتاء من غير تكرير نظر واجتهاد وان كان ناسيا للطريق فبتكرر الاجتهاد واستيناف لانه
في حكم من لم يجتهد وجوابه انا لا نسلم ان الناسي للطريق يكون في حكم من لم يجتهد كيف وغير المجتهد
لا ظن له بالحكم وهذا ظان به فيجب عليه العمل بظنه وان كان ناسيا للطريق واحتجاج الثالث
وجوابه ظاهر مما مر **تتميم** على القول بعدم وجوب التكرير لو كرر الاجتهاد ثانيا لم يمنع منه اجماعا

ح فان ادى اجتهاده الثاني الى الاول فلا كلام وان اداه الى الخلاف فتواه في الاول رجع عن الاول
وافتى بالثاني والمستفتي ايضا يرجع عن الاول وهل يلزم على المجتهد اعلام مقلده مع الرجوع فيه
توقف **المسئلة الخامسة** المجتهد المتجزي لا يقلد غيره فيما اجتهد فيه اجماعا واما فيما لم يجتهد فيه من المسائل
فقد اختلف فيه فبعضهم منع مطلقا وبعضهم جوز مطلقا وفصل اخرون فقالوا لا يقلد اذا اوسع الوقت
للاستنباط والعمل بمقتضاه ويقلد اذا ضاق الوقت واخرون فقالوا لا يقلد اذا كان من يقلده
اعلم منه والا فلا والحق هو الثالث لنا اما على عدم جواز التقليد اذا اوسع الوقت فان الظن
الحاصل من الاجتهاد اقوى بكثير من الظن الحاصل من التقليد والمتمكن من الوصول الى الحكم المسئلة
بطريق اقوى يحرم عليه العمل بالطريق الاضعف وان التقليد حكم شرعي لا بد له من دليل ولا دليل
هناك ظاهرا والاصل عدمه واما على جوازه عند التضيق فانه مع التضيق مخاطب بالفعل ولا اشتغال
بمقدمات الاجتهاد مستلزم للترك فتعين التقليد اذ ليس سواها شيء احتج كل من المخالفين بما لا يدل
على مطلوبه **الباب الثاني** في التقليد وهو في الاصل العمل بقول الغير من غير حجة وفي اصطلاح الفقهاء
هو عمل من لم يبلغ درجة الاجتهاد بقول من بلغها في الاحكام الشرعية لاجل انه بلغها وههنا مسائل
المسئلة الاولى يجب التقليد على من لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا او عالما بطرف من العلوم
في الاحكام الشرعية الفرعية خلافا لبعض معتزلة البغدادية حيث ذهبوا الى انه لا يجوز التقليد بل
يجب على من لم يبلغ مرتبة الاجتهاد ان يسئل من بلغها لينبهه على طريق الحكم والاستدلال لنا اولا
الاجماع فانه قد اجمع السلف من الامة والخلف على ترك الانكار في تقليد العوام العلماء من غير
مانع لهم من الانكار وبالجملة قد ظهر من الطريقة المستمرة بين الامة المرحومة في الاعصار والامصار
رجوع العامي الى العالم والقبول منه وثانيا بقوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ
إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ وقوله سبحانه فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ووجه الاستدلال ظاهر
وثالثا الاخبار الدالة على ذلك فمنها ما رواه اصبغ بن نباتة عن امير المؤمنين ع في تعريف العلم
واهله انه قال يرفع الله به اقواما فيجعلهم في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم ويقتبس اثارهم

ومنها مقبولة عمر بن حنظلة عن ابي عبد الله ع في رجلين بينهما منازعة انه قال ينظران الى من كان
منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته
عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا ولم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا كالراد على الله
وهو على حد الشرك بالله **ومنها** ما روي انه كتب اسحق بن يعقوب الى المهدي ع يسئله عن الحوادث
الواقعة في زمان الغيبة فورد التوقيع عنه ع واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا
الحجة لله وعن الاخبار القريبة من التواتر فانهم حجتي عليكم ومنها مشهورة ابي خديجة عن الصادق ع
انه قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته عليكم
قاضيا الى غير ذلك من الاخبار القريبة من التواتر ورابعا انه لا شك ان العوام مكلفون بالعمل
بالاحكام الالهية وهو يتوقف على معرفتها ولا يحصل معرفتها في زمن الغيبة الا بالاجتهاد او التقليد ولا
شك انه ليس الجميع مكلفين بالاجتهاد لانه يوجب اختلال امر المعاش وهو يوجب انقطاع سلسلة
اشرف الانواع فتعين التقليد وبالجملة هذه المسئلة مما لا ينبغي ان يشك فيها احد **المسئلة
الثانية** اختلفوا في جواز التقليد في العقليات من اصول العقايد على اقوال الاول جواز التقليد
فيها والثاني منعه ووجوب النظر والاستدلال الثالث وجوب التقليد وحرمة النظر احتج
المجوزون للتقليد بوجوه **منها** ان معرفة الاصول بالاستدلال والادلة العقلية صعبة لا يتمكن
منه كل احد بل يستحيل في حق اكثر الناس كاغبياء الترك واجلاف العرب واكثر النساء والاطفال
اوايل البلوغ **ومنها** انه لو فرض تمكن الجميع فيتوقف حصوله لهم على صرف برهة من عمره في تحصيله موجب
اختلال امر المعاش **ومنها** ان النبي والائمة ع كانوا يكتفون في اسلام الكفار من العوام باظهار
الشهادتين من دون تكليف استدلال **ومنها** اتفاق علماء الاعصار على قبول شهادة العوام
مع انا نعلم انهم لا يعلمون العقايد بالادلة **ومنها** انه ص خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في مسئلة
القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم الا
تخوضوا فيه ابدا **ومنها** انه لو كان النظر واجبا لوجب على الصحابة ولو وجب عليهم لنقل عنهم ولم

ينقل ومنها انه لو كان واجبا لكان النبي والائمة يأمر الكفار بعد اسلامهم به ولم يأثر
والانقل منها قوله عليكم بدين العجايز ومنها ان قول من يوثق به اوقع في النفس مما
يفيده هذه الدلايل ومنها انه لو وجب النظر لزم الدور لتوقفه على العلم بصدق الرسول
المتوقف على النظر في معجزته المتوقف على وجوب النظر في معرفة الله ومنها قوله تعالى
فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون واجاب المانعون اما عن الاربعة الاول فبانه
ليس المراد الاستدلال بالادلة الكلامية والبراهين الحكمية ودفع الشبهات الواردة عليها
بل اللازم معرفتها بدليل جزمي اجمالي يوجب الاطمينان ولو بمجرد اتفاق العلماء والاكتفاء بالشهادتين
او قبول الشهادة للاعتماد على انهم كانوا يعلمون الدليل الاجمالي واما عن الخامس فبان النهي انما
كان عن مسئلة القدر وهي ليست من الاصول التي يجب معرفتها او بان النهي انما تعلق بالجدال
وتلفيق الشبهات الفاسدة لترويج الاراء الباطلة واما عن الثامن فبانه ليس من كلام المعصوم
بل قول سفيان الثوري ولجاب عنه والذي المحقق ولم ظلم ايضا بان دين العجايز ليس هو التقليد
اذ ظ ان المعصوم لا يكلف بتقليد العجوز به بل المراد الرجوع الى ما يفيد الاطمينان واما عن التاسع
فبمنع الاوقعية واما عن العاشر فبان وجوب النظر في المعارف الواجبة عندنا عقلي لا شرعي
وفيه ان الادلة التي استدلوا بها على وجوب النظر جميعها شرعية كما يأتي فلا يصح لهم ذلك فالاولى
ان يجاب عنه اولا بالنقض بان يق انكم تقولون بوجوب معرفة الله تقليدا كان او استدلالا
واثبات ذلك الوجوب يتوقف على العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وآله وثانيا بالحل بان يق ان وجوب
النظر في المعجزة عقلي لا يتوقف على ما ذكر واما عن الحادي عشر فبان الاية مقيدة بالفرعي
للادلة الدالة على منع التقليد في الاصول ويمكن ان يجاب ايضا بان السؤال يمكن ان يكون
من الدليل لا من المدلول فقط واحتج القايل بوجوب التقليد وحرمة النظر بان الشبهات
في الاصول كثيرة وفي النظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة والوقوع في الضلالة
ضرر ودفع الضرر واجب فيحرم النظر ويتعين التقليد وجوابه اولا ان الوقوع في الشبهة

انما هو في الاستدلال بالادلة الكلامية والفلسفية واما بالدليل الاجمالي كاتفاق العقلاء واحتياج
كل صانع الى مصنوع وامتناع صدور الامور العظيمة الغريبة من الانبياء بدون كونه مستندا الى قادر
وامثالها فلا يلزم منه الوقوع في الشبهة ولا يستلزم الضلالة لان لكل شبهة طريق دفع فيلزم ان يسلكه
ولذا ترى ان كثيرا من اعاظم اصحابنا خاضوا في الادلة الحكمية وخرجوا منها بصحيح الاعتقاد متقنه
الاصول محكم اليقين ولجيب عنه ايضا بان ذلك يجري فيمن يقلده المقلد ايضا فيحرم عليه النظر
ايضا فيتسلسل او ينتهي الى ناظر فيلزم المحذور مع زيادة احتمال كذبه والخصم ان يجيب عنه بانه ينتهي
الى ناظر لا ينطرق اليه بل عصمته الشبهة ولو تطرق فدفعها عنده سهل يسير وهو النبي او الامام ويتمسك
المانعون من التقليد بادلة لترجيح حاصلها الى دليلين احدهما انه يجب تحصيل العلم بالاصول
لوجوه منها انعقاد اجماع القطعي من المسلمين عليه ومنها انه سبحانه نهى عن اتباع الظن واقتفاء
ما لم يحصل به العلم في كتابه العزيز بايات عديدة صريحة محكمة خرجت الفروع للاجماع فيبقى ما
عداها على الحرمة ومنها قوله سبحانه اعلم انه لا اله الا الله واذا وجب العلم فيها فلا يكفي التقليد
اذ لا يحصل منه العلم انه يجوز الكذب على المخبر فلا يحصل من قوله العلم ولانه لو افاده العلم لافادة
نحو حدوث العالم من المسايل المختلف فيها فلو قال بالحدوث واحد وبالقدم اخر يحصل للمقلد
العلم بهما فيعلم حقيقتهما ومنه يلزم اجتماع النقيضين ولانه لو حصل منه العلم لم يكن تقليدا لان
العلم بانه صادق فيما اخبر به ليس ضروريا فيكون نظريا فله دليل فاين التقليد وثانيهما ما رواه
الكليني في باب المسئلة في القبر عن ابي الحسن موسى عليه السلام انه قال يقال للكافر في قبره من ربك
فيقول الله فيق من نبيك فيقول محمد صلى الله عليه وآله فيق ما دينك فيقول الاسلام فيق من اين علمت
ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضرب بمرزبة لو اجتمع عليها الثقلان الانس والجن
لم يطيقوها الحديث اقول ما ذكروه من وجوب تحصيل العلم في العقايد الدينية والمعارف
الالهية صحيح لا شك فيه وما استدلوا به عليه يدل عليه ويدل عليه ايضا قوله
سبحانه وليعلموا انما هو اله واحد وليذكر اولوا الالباب وما رواه الكليني عن

٢ وثانيا بان الوقوع في الشبهة

العالم م انه قال من دخل في الايمان بعلم ثبت فيه ونفعه ايمانه ومن دخل فيه بغير علم
خرج منه كما دخل وما رواه عنه م انه قال من اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال
ولا شك ايضا ان العلم لا يكون الا عن مستند ولا يحصل بدونه فالواجب على كل فرد من افراد
المكلفين ان يحصل العلم بالعقايد ويكون علمه مستندا الى ما يصلح لافادة العلم له ثم لبيان ذلك
المستند نقول ان الانسان جنود متفرقة وقياضا فيختلفة وله افراد متفاوتة فرع يحصل العلم
للبعض بسبب دليل لا يحصل للبعض الاخر بسببه فالواجب على كل شخص ان يحصل دليلا يفيده العلم
له ويكون اعتقاده ماخوذا من مستند يوجب القطع بالنسبة اليه فنقول لا شك في ان بعض
افراد الانسان يكون بحيث ليس له قوة النظر والاستدلال اصلا بل لو القي اليه دليل لا
يفيد له شيئا من العلم او الظن ككثير من اهل البوادي والقفار وكثيرا ما يكون بحيث
تحصيل له القطع بقول من اشتهر في العصر بالاجتهاد والصلاح بل العلم قوله الوحي المنزل من
السماء كما نشاهد كثيرا وبعد استماع شيء من مثله يعتقده بحيث لا يشك فيه اصلا ثم بعضهم يترقى
من هذه المرتبة فلا يحصل له العلم بقول واحد واثنين ولكن يحصل العلم بقول عشرة او عشرين
ثم يترقى منه فلا يحصل له العلم الا بالشياع والتواتر ولكن من دون استدلال على ان قول
هذا الجم الغفير لا يكون الا صدقا ثم يترقى منه فلا يحصل له العلم من التواتر ايضا الا بضميمة
الاستدلال على صدقهم ثم يترقى منه فيفرق في القول المتواتر بين الاخبار عن المحسوسات
والمعقولات وهكذا يترقى افراد الانسان درجة الى ان يصل بعضهم الى اعلى الدرجات ثم
نقول ان الدليل يدل على وجوب تحصيل العلم في العقايد دون تعيين النظر والاستدلال
فالواجب على كل فرد من افراد الانسان ان يحصل العلم في العقايد بها باي سبب كان سواء
كان بالتقليد او النظر **تذنيب** لا يقال لو وجب تحصيل العلم بالعقايد لزم الحكم بكفر كثير
من عوام المسلمين وبنجاستهم لان اكثرهم لا يعلمون لانا نقول الايمان على قسمين باطني وظاهري
فيكون الكفر ايضا على قسمين باطني وظاهري فالاول يلزمه العقاب الاخروي والنجاسة

الباطنية والثاني يلزمه العذاب الدنيوي والنجاسة الظاهرية والايمان الباطني هو العلم
المذكور والايمان الظاهري هو اظهار الشهادتين وهو الذي يوجب الطهارة الظاهرية
ولذا ترى ان النبي والخلفاء يكتفون في اسلام الكفار باظهارها مع انه لم يكن عن علم لا
كثيرا ما يظهرون الشهادتين خوفا من القتل **المسئلة الثالثة** يعتبر في المفتي الذي يرجع اليه
المقلد والقاضي الذي يحكم بين الناس كونه جامعا للشرايط المقررة للاجتهاد وكونه مؤمنا
عدلا متصفا بالورع والتقوى ولا يجوز له التعرض للفتوى حتى يعلم اتصافه بالشرايط من العلم
والعدالة ولا يجوز للمستفتي الرجوع اليه حتى يعلم منه ذلك ولا يكفي مجرد فهم العلوم الرسمية
وان كان من المحققين المدققين فيها والدليل عليه اجماع الفرقة المحققة وقوله سبحانه وان
جاءكم فاسق بنبا فتبينوا والاخبار المعصومية روى الكليني عن ابي جعفر ع انه سئل
عن مسئلة فاجاب فيها فقال الرجل ان الفقهاء لا يقولون هذا فقال يا ويحك وهل رايت
فقيها قط ان الفقيه حق الفقيه الزاهد في الدنيا الراغب في الاخرة المتمسك بسنة النبي
الى غير ذلك من الاخبار فاياك ان تغتر بمن تصدر على الناس وهو عار من هذا اللباس فانه
وان كان الجم جليل انسان الا ان القلب قلب شيطان وهذا منصب النبوة والرسالة ووصية
الحكم والولاية الذي قال فيه امير المؤمنين ع لشريح القاضي يا شريح جلست مجلسا لا يجلسه الا
او وصي نبي او شقي هذا ثم المرجع في استعلام من له اهلية الحكم والفتوى وهو من اتصف بما
تقدم من العلوم والملكة مع تسربله بسربال الورع والتقوى اما المعاشرة التامة الباطنية
او شهادة عدلين بذلك او عرض فتاويه على فتاوى من يكون له الاهلية او التواتر
والشياع او بالقراين الكثيرة لتظاهرهم وما ذكره بعض الاصحاب من الاكتفاء برؤيته متصديا
ناصبا نفسه للفتوى والحكم واقبال الناس عليه فلا يخفى ما فيه سيما في مثل هذا الزمان
الذي عز فيه الورع والتقوى اما المعاشرة والمطلع على احوال الناس يطلع على وهن هذا
الكلام فاياكم وان يعتمدوا على مثل هذا التصدي والنصب والاقبال واعلم انه لا عبرة

باجماع العوام على شخص ولا بسوا لهم منه فان مدارهم الاعتماد على الامور الظاهرية من طلاقة اللسان
واقبال السلطان وكونه ابن فلان وفلان وغير ذلك من الاسباب والاعتبارات الدنيوية وربما
لا يعتقد بما يجب في عالم ورع ساكت كونه عالما الصلاح ويجزم بكون رجل جاهل مدع للعلم مفت بكل فن
عندا انه اعلم اهل زمانه وقد تقاعدت الهمم في هذا الزمان عن نصرة الحق المبين واحياء شريعة سيد
المرسلين وتحصيل الاحكام على الوجه الذي ذكرناه وقنعوا بما قنعت به منهم الجهال الغاصبين للمنصب
النبوي والكثر وافيه من الخطاء في الاحكام وخبطوا خبط عشواء في موارد الحلال والحرام من غير
معرفة لهم في ذلك بدليل ولا وقوف على نهج السبيل وتصدى للحكومة بين الناس من لا يبنى في
ذلك على اصل ولا اساس اخذوا البيد مكتوبا باسم من هو افسق منهم ويجعلونه حجة لكونهم حاكما
بحكم الله قاضيا بين عباد الله ولو حكموا بحكم كان على خلاف ما نزل على محمد ص وما نراهم من مجتهد
جامع لشرائط الحكم والفتوى بحجة فيد هذا المكتوب ويجعلونه حجة عليه وما ادري ما يكون عذرهم
عند القاضي الحق مالك الملك افامن الذين مكروا السيئات ان يخسف الله بهم الارض او ياتيهم
العذاب من حيث لا يشعرون فصار اذا اوردت على احدهم القضية هيا والهاتسو امر المقال
واردف الجواب عاجلا بالسؤال من غير معرفة بصواب او ضلال واذا اوردت عليه المسئلة بقول الحرو
ارجع الى شرح اللمعة او المسالك او الى مختصر النافع او الشرايع واخذ الجواب منها من غير علم له باتفاقها
على صحة او فساد الله اذن لكم ام على الله تفترون مع ان اصحاب تلك الكتب متفقون على المنع
من تقليد الاموات على انه لا خلاف بين العلماء في انه لا يجوز بناء القضاء والفتوى في الاحكام
على التقليد لحي كان او ميت واذا افتى بحكم غلط واثبت عليهم احد غلطهم في مقام لا يمكن لهم الانكار
يعتذرون بان من يفتي في كل يوم بعشرين فتوى او ازيد فلا يتعجب من ان يخطي في واحد او اثنين
وما اعلم ان الله سبحانه هل يقبل عذرهم هذا ام لا سبحان الله عما يفترون ولا تجد ذلك في مكان
اكثر منه في بلاد العجم التي قد ال امرها بسبب ذلك الى الاضمحلال والعدم وبنوا دينهم وشريعتهم على
من نصب لهم حكام الجور بسبب الطماع الدنيوية وسموا احدا بالقاضي والاخر بشيخ الاسلام ونائب

الصدر والاخر بمتولي الشرعيات وجعلوا بهذه ازمة الاحكام مع ما شاع وذاع بينهم من تكالبهم اخذ الرشاء
على الاحكام مضافا الى ما هم عليه من الجهل بشريعة الملك العلام والحامل لهم على ذلك الا حب الرياسة
الذي هو راس كل خطيئة ومفتاح كل بلية والطمع في زخارف هذه الدنيا الدنية واغفلوا من ان
الاحكام التي نزلت من الملك الاكبر بواسطة الملك المقرب الى الرسول العربي كيف تبتني على مكتوب
فاسق فاين القلوب المتعظة والالباب المتنبهة والنفوس الطاهرة المقدسة لتنوح على هذه المصيبة
بكثرة العويل على هذه الرزية فقد اصبحوا تنفخ منهم الاموال وتصح منهم الفروج والدماء وتنكسوا منهم الشريعة
النبوية التي بها دخل الارض والسماء والله ورسوله والائمة يبرؤون منهم يلعنونهم وعليهم لعنة الله
والملائكة ورسوله ومع هذا ترى الجهال عاكفين عليهم عكوفا وواقفين حولهم وبين ايديهم
صفوفا مع انه لو عزل احدهم عن هذا المنصب المشؤم لا ترى له ذكرا بين الانام ولا ترى من يقلده
في الظاهر الظاهر من الاحكام فيا ويلهم كانهم لم يقرع اسماعهم قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل
الله فاولئك هم الفاسقون واولئك هم الظالمون واولئك هم الكافرون وما
ذلك الا من فتن اخر الزمان اعاذنا الله وجميع المسلمين من شرها المسئلة الرابعة لا يشترط حياة
المفتي في العمل بقوله لاجماع المسلمين وللزوم الحرج لو اشترط ولقوله سبحانه يا ايها الذين
امنوا قوا انفسكم واهليكم نارا المسئلة الخامسة لو تعدد المتصف بشرائط الحكم والفتوى
ووقع الاختلاف بينهما فيما فظاهر قول ابي عبد الله ع في مقبولة عمر بن حنظلة الحكم ما حكم
به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الاخر يفيد تقديم
من اتصف بالزيادة في جميعها وتقديم من اتصف بالزيادة في بعضها على من اتصف بالنقصان
في ذلك البعض بعينه مع تساويهما في الباقي ويدل عليه ايضا ان مناط الحكم هو غلبة الظن
به وهي في المتصف بالزيادة اقوى ويجب اتباع اقوى الظنين عند التعارض واما اذا اتصف احدهما
بالزيادة في بعض والاخر بالزيادة في بعض اخر ففيه اشكال لتعارض الرجحان وتقابل الزيادة
والنقصان ولا دلالة في الحديث ايضا على تقديم احدهما على الاخر وقال والدي المحقق دام ظله

بقدم الاتقد على الاعدل لاشتراكهما في اصل العدالة المانعة من التهجم على المحارم ويبقي زيادة الفقاهة الموجبة لزيادة تقوية الظن خالية من المعارض ثم الظاهر انه لا خلاف بين الاصحاب في ان الزيادة في هذه الصفات يقتضي رجحان تقديم المتصف بها واما انه هل يوجب تقديمه بحيث لا يجوز تقديم المتصف بالنقصان عليه ام لا ففيه قولان احدهما انه لا يجب تقديمه لاشتراك الجميع في الاهلية ورد بان اشتراكهم في اصل الاهلية بالنظر الى انفسهم لا يقتضي تساويهم بالنظر الى الغير فكل ذلك الاحتمال لتنافي غيره والثاني وهو الاشهر انه يجب تقديمه لان الظن بقوله اقوى ولان ظاهر هذا الحديث ونظيره عليه **المسئلة السادسة** الظاهر اتفاق علمائنا على المنع من تقليد الميت والمشهور بين الجمهور جوازه واليه مال بعض متاخري اصحابنا لنا على المنع وجوه **الاول** ظاهر الاجماع **الثاني** انه لا خلاف في عدم اعتبار ظن غير المجتهد وعدم جواز العمل به ولا يحصل للمقلد من الرجوع الى تصنيفات المجتهدين الاموات غير الظن برأي المجتهد لوجوه شتى احدها احتمال سهو الناسخ فان احتمال قوي لا يكاد يمكن الامن من عدمه وتعدد النسخ لا ينفيه لاحتمال انتهاء الجميع الى نسخة واحدة مغلوطة وثانيها احتمال سهو المصنف في الكتابة فانه ايضا امر واقع كثيرا وثالثها احتمال ان لا يكون المراد ما يفهم من ذلك المقلد ورابعها احتمال تغير رأي المؤلف في تأديته العبارة واذا لم يحصل للمقلد من قول الميت غير الظن برأيه فلا يجوز له العمل بما يظنون انه ظنه فان قلت فعلى هذا يلزم جواز تقليد الميت فيما حصل العلم بظنه كما اذا سمع المقلد من المجتهد حكم مسئلة ثم مات المجتهد قلت بضميمة عدم القول بالفصل يندفع ذلك **والثالث** انه لو جاز تقليد الميت لم يجز تقليد المجتهد الحي في امثال هذه الازمنة التي بعد زمان العلامة والشهيدين الى هذا الزمان والاول اللازم باطل والملزوم مثله اما بطلان اللازم فبالاجماع القطعي واما الملازمة فلما مر من عدم جواز تقليد المفضول عند التمكن من تقليد الافضل ولا يجوز تخصيص ذلك بالموجودين لجريان دليله وهو عدم جواز الرجوع الى الظن الضعيف مع وجود الاقوى ههنا ايضا ولا شك في انه لم يوجد في الازمنة المذكورة مجتهد كان افضل وافقه من جميع المجتهدين الماضين من الشيخين المفيد والطوسي والسيد والمحقق والعلامة والشهيدين وغيرهم

[illegible]

والرابع

والرابع ان التقليد خلاف الاصل لعموم النهي عن اتباع الظن ولتواتر الاخبار على النهي عن القول والعمل بالا يعلم خرج تقليد الحي بالاجماع ولزوم الحرج والعسر بتكليف جميع الناس بالاجتهاد فيبقى الباقي على اصله وما اورد عليه بمنع الاجماع على جواز تقليد الحي واندفاع الحرج بتقليد الميت ايضا كاندفاعه بتقليد الحي والجاب عنه والدي المحقق دام ظله بانه لو قطع النظر عن الاجماع فلا ريب في ان لزوم الحرج ينتهض حجة قطعية لصحة التقليد ولما كان التقليد منهيا لمخالفة الاصل فيجب ان يجوز تقديم ما يدفع الحرج لان ما يقدر للضرورة فانما يقدر بقدرها ولا شك في انه يندفع بتقليد كل من الحي والميت فيجب تقليد احدهما فقط وتقليد الحي مما قال به كل من قال بالتقليد فلا يمكن لاحد منهم منعه فيتعين منع تقليد الميت **والخامس** ان الظن ليس بحجة خرج ظن المجتهد الحي بالاجماع ونفي الحرج فيبقى الباقي على عدم الحجية **والسادس** ان دلائل الفقه لما كانت ظنية لا يكون بينها وبين نتائجها لزوم عقلي فلا تكون حجة من حيث هي بل من حيث افادتها الظن للمجتهد فالحجة هو ظنه وهو يزول بموته فيبقى حكمه خاليا عن الدليل فكيف يمكن اتباعه ويتقوى بان الخروج لا يبل الفقه لم تكن حجيتها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند فيخرج عن كونه معتبرا اثرها ويتقوى باحسن لابد للمقلد في العمل من مستند وليس ادلة الفقه مستندة فانها مستند المجتهد بل مستنده ظن المجتهد وهو قد زال بزوال الظان فلا يجوز له العمل والقول من قال ثم انه لا يمكن بلزوم اتباع ظنه لاستصحاب بقائه لان من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع وههنا قد انتفى الموضوع ولا يرد عليه بمنع لزوم بقاء ظن المجتهد الى حين المقلد والقول بان اللازم عدم العلم بتغير اعتقاده وهو ههنا حاصل ومندفع بان المراد بالبقاء ان كان البقاء واقعا فعدم لزومه مسلم ونحن ايضا لم ندعه وان كان المراد البقاء مطلقا سواء كان في الواقع او بسبب الاستصحاب فلا نسلم عدم لزومه اذ لولاه لم يكن للمقلد مستند حين العمل والقول بان البقاء الاستصحابي وهو عدم العلم بالتغير ههنا حاصل فاسد جدا لانه يحصل العلم بانتفاء موضوع الظن والعرض لا يبقى بعد انتفاء موضوعه واستدل لنا

ايضا بوجوه ضعيفة لا ينبغي ذكرها واحتج الخصم بوجوه منها ان فتوى المجتهد ليس الا بيانا
لقول الحجة فالعامل بفتاويهم يعمل حقيقة باقوالهم عليهم السلام مخلية لحجة المبين وموته في ذلك وجوابه
ان بيانه لاقوالهم في زمن الغيبة فيبقى الشافي والعمل بالبيان الظني لا يجوز الا بدليل ولا دليل
الا على العمل بظن المجتهد الحي ومنها ما رواه الكشي عن احمد بن ابي خلف قال كنت مريضا
فدخل علي ابو جعفر عليه السلام يعودني في مرضي فاذا عند راسي كتاب يوم وليلة وكان من تاليف
يونس بن عبد الرحمن فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى اخره وجعل يقول رحم الله يونس
ثلث مرات والظ ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام عليه السلام على تقليد المجتهد وهو يعني
يونس بعد موته ومثله روي عن ابي جعفر عليه السلام وجوابه اولا ان الكلام في تقليد المجتهد ولم يكن
يونس مجتهدا لعدم جواز الاجتهاد عند حضور المعصوم وثانيا انا لا نسلم ان كتابه كان كتاب
الفتوى بل كان ككتب الاحاديث وثالثا انه لو سلم الجميع فطلب الرحمة له لا يدل على التقرير
على العمل به بل نفس التاليف مرجحين يبقى المدح بوجب اطلاع اللاحقين على الادلة الا ترى انا
اذا نرى كتابا لمصنفنا المجتهد حيث نترحم له ونقول لشكر الله سعيه ومنها اية النفر حيث
قالوا ان التفقه شامل للاجتهاد وحذر القوم المترتب على الانذار ليس الا العمل بما يلقيه
النافرون اليهم سواء بقي النافرون او ماتوا وجوابه ان الاية ظاهرة في انذار الحي لا الميت وقد
استدلوا بوجوه اخر باردة تجنب المسئلة السابعة قد ثبت بما ذكر ان الطريق لاخذ الاحكام في
امثال هذه الازمان منحصر بالاجتهاد او تقليد المجتهد الحي وثبت ايضا ان من كان سلك في
العمل احد الطريقين يكون ممتثلا امنا بريء الذمة واما من لم يكن سلك احدهما فقد
اختلف فيه وتوضيح محل النزاع ان من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا له فلا يخلو من خمسة اقسام لانه
اما ان يكون مستضعفا او جاهلا بالاحكام كلها او بعضها او مقلدا لغير المجتهد من الاباء
والامهات وساير العوام او مقلد المجتهد الميت فيرجع الى كتب المتقدمين ويعمل بما يفهم
منها او يكون عاملا في العبادات ثم لكل من هذه الاقسام اقسام اخر يا في تفصيلها وليس الحق قول

محلا للنزاع واما الاخيران وان كانا محلا للبحث والنظر ولكن لم يتوجه الاكثر لذكرهما
بل وقع خلافهم في هذا المبحث في الثاني والثالث بل كلام معظمهم يختص بالثاني اذا عرفت
ذلك فاعلم ان اكثرهم ذهبوا الى ان الرعية صنفان مجتهد ومقلد ومن اخطاء الطريقين بطلت
عبادته من لم يكن مجتهدا ولا مقلدا لمن يجوز تقليده وان كانت مطابقة لفتوى المجتهد الحي و
ذهب الباقون الى التفصيل على ما ياتي واستدل الاكثر بوجوه منها ان المدارك في الفقه على الظنون
والظن ليس بحجة ما لم يكن عليه دليل شرعي ولم يدل دليل على حجية ظن غير ظن المجتهد ومقلده
فمن لم يكن منهما يكون عبادته باطلة ومنها ما ورد في الاخبار انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة
وباصابة السنة وامثال ذلك ومنها ان شغل الذمة بجميع المكلفين يقيني فلا بد من البراءة اليقينية
وتحصيل الامتثال العرفي وهو لا يحصل الا بالاجتهاد او التقليد ومنها ان النية شرط في صحة العبادة
فاذا لم يعرف انها عبادة مطلوبة متيقنين فعل كيف ينوي انه يفعلها لطاعة الله او قربة اليه ومنها
ان العبادات توقيفية موقوفة على النص لا تثبت الا بالاجتهاد او التقليد واما المفصلون فمنهم من قال
بان غير المقلد والمجتهد ان كانت عبادته مطابقة للواقع فصحيحة وان لم يطابق تكون فاسدة
واحتج له بان عبادته مطابقة ان طابقت يكون اتيا بالمامور به لان المعرفة ليست جزء للمامور به
ولا شرطها الصحة لعدم ثبوت ذلك وان لم يطابق لم يكن اتيا بالمامور به وبانه لو انحصر عبادة الجهال
لكان مكلفا بتحصيل العلم الشرعي بالاحكام ولا خفاء في صعوبة العلم الذي اعتبروه سيما بالنسبة الى النساء و
في اوايل البلوغ فانهم كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة الوسايط مع انهم لا يعرفون العدالة ولا يعرفونهم
اياها واخذهم منه فرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة لا يحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات والواجبات وهم
لا ان يحصلوا شيئا وليس بمعلوم لاهل العلم بالشايع بان فلانا عادل مع عدم معرفتهم حقيقة العدالة
ولا بالعدلين ولا بالمعاشرة وتحقيقهم ذلك كله بالدليل لا يخفى صعوبته مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ
بل لعدم ايضا لعدم العلم بالتكليف بها ومنهم من قال بتفصيل اخر يجيء ذكره في الدلائل وقال والدي
المحقق دام ظله العالي في انيس المجتهدين بان الفاقد لطريقي الاجتهاد والتقليد لا يخ من سبعة احوال

[illegible]

ان يكون جاهلا بالاحكام كلها او بعضها غير موجود للواجبات الثاني ان يعرفها بالسماع من العوام او
تقليد الآباء سواء كان منشأ الصحة الاخذ كذلك اولا ولم يكن مطابقة للواقع وكلاهما معاقبان
غير معذورين الثالث ان يعرفها بتقليد احد الاموات من المجتهدين مع علم وظن بالاستدلال او
تقليد المجتهد الحي بصحة ذلك والظاهر عدم كونه معاقبا ومحجوبا وان تم وان لم يطابق الواقع الرابع
ان يعرفها بالنحو المذكور من غير علم وظن بصحته ولم يكن مطابقة للواقع وهذا كالاولين الخامس
ان يعرفها بالنحو المذكور من غير اعتقاد بصحته وكانت مطابقة للواقع والسادس ان يعرفها بالاخذ من العوام
وتقليد الآباء وكانت مطابقة للواقع السابع ان يحتاط فيها مع التمكن من الاخذ من المجتهد الحي
صحة عباداتهم وان عوقبوا بترك الواجب وقال دام ظله في المعتمد في بحث المواقيت بلا خلاف بينه ان
غير المجتهد والمقلد له ان عمل عملا واعتقد شرعيته من طريق غير معتبر كاخذ العامي من الكتب او مثله
جاز ما يصححه من غير طريق شرعي ثم شك لعله فالظاهر صحة عمله لانه قطع بالشرعية واستناده الى الامر الشرعي من دون
تطرق شبهة له ولا اشكال ولا خلاف في احتمال الخلاف فيه له فانه على هذا التقدير لو كلف بغيره لكان تكليفا بما
لا يعلم وكذا من ترك واجبا جاهلا بوجوبه ولم يتطرق له شك ولم يختلج بباله احتمال الوجوب فهو ايضا
معذور ولا ياثم بالترك وكذا حكم الجاهل في جميع الاحكام فان من قطع بان كلما سمعه واخذه من امثاله
صحيح وان مثل هذا الاخذ طريق معتبر ولم يختلج بباله شبهة في ذلك فالتكليف بغيره تكليف بالمحال
وكذا من لم يسمع ببعثة النبي من المستضعفين واما من توقف عن دعوتهم وسمع ببعثته وبمجيئه بالاحكام
وقد وقع في اكثرها الاختلاف فالاظهر انه لا طريق الى درك ما يلزم العمل به الا بالاخذ من المجتهد فغاية ما
يكفيه الاخذ من امثاله لامتناع ان يجزم بكون حكم الدين دون عروض شبهة له واحتمال الخلاف فوظيفته
مثله الاخذ من اهل الاجتهاد **اقول** هذا هو الحق الحقيق بالاتباع ولكن لما لم يكن البحث مقتضيا
لتفصيل ازيد من ذلك فاكتفى دام ظله بهذا القدر ولكن يتمكن المتامل من العلم بتفصيله وعرض الان لي
ملال بسبب بعض الشواغل يمنعني عن ذكره والآن فان هذا المقام يقتضي تفصيلا كثيرا ولعلنا ههنا تحقيقات
ومنقحات يلي ذكرها الان **المبحث الخامس** في التعادل والترجيح تعادل الادلة هو تساويها في نظر

المجتهد

المجتهد والترجيح هو تقديم احدى الامارتين على الاخرى في العمل لمزية لاقترانها بما يقوى به على معارضها
ونحن نذكر اولا الى اقسام التعارض اجمالا ثم نبين ما يقتضيه العقل انه اذا تعارضت امارتان فاما يتساويان
في القوة بحيث لا يمكن ترجيح احديهما على الاخرى او يختلفان اي يكون احديهما اقوى من الاخرى بوجه
من الوجوه الاتية وعلى التقديرين فاما يمكن الجمع بينهما بوجه او لا يمكن فهذه اربعة اقسام **القسم الاول**
وهو ان يكون الامارتان متساويتين ولا يمكن الجمع بينهما ولا الحكم بكون احدهما ناسخا للاخرى وانما يحصل
التساوي والتعادل مع الياس من الترجيح بكل وجه من الوجوه الاتية والحكم التخيير في العمل باحدهما
وفاقا لمعظم الفريقين وذهب الاخباريون منا الى وجوب التوقف في الفتوى والاحتياط
في العمل وحكي عن بعض العامة القول بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية لنا ظاهر الاجماع و
استفاضة الاخبار بثبوت التخيير بعد فقد المرجح **فمنها** ما رواه الطبرسي عن الحسن بن جهم عن الرضا ع
وموضع الحاجة منه انه قال قلت يجيئان الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم ايهما
الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت **ومنها** ما رواه ايضا في جواب مكاتبة محمد بن
عبد الله الحميري الى صاحب الزمان ع وموضع الحاجة منه انه قال ع بايهما اخذت من باب التسليم كان
صوابا **ومنها** ما رواه علي بن مهزيار في الصحيح قال قرأت في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن ع
اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله ع في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان صلهما
في المحمل وروى بعضهم ان لا تصلهما الا على وجه الارض فاعلمني كيف تصنع انت لاقتدي بك في
ذلك فوقع ع موسع عليك باية عملت وفي دلالة هذا الخبر نظر ط **ومنها** ما رواه الكليني مرسلا
وفي رواية بايهما اخذت من باب التسليم وسعك **ومنها** ما رواه ابن جمهور الاحسائي في كتاب
عوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت جعلت فداك ياتي عنكم
الخبران المتعارضان فبايهما اخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك الى ان قال في
في اخره بعد ذكر وجوه التراجيح وفقدها اذن فتخير احدهما فتاخذ به وتدع الاخر **ومنها** ما رواه
الصدوق في العيون عن الميثمي عن الرضا ع والحديث طويل وموضع الحاجة منه انه قال ع

وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما يجب الاخذ باحدهما او بهما جميعا او بايهما
شئت وانجبت موسع ذلك لك من باب التسليم ومنها حسنة سماعة عن ابي عبد الله ع قال
سالته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يامر باخذه و
الاخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجيه حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وجه الاستدلال ان
المعصوم ع حكم عند التعارض بالتاخير وكون المكلف في السعة وظاهر ان المراد هيهنا لا
يمكن ان يكون التوقف والاحتياط لمنافاة الاحتياط مع السعة ولا ان يكون المراد بالسعة البراءة
الاصلية لانه خلاف اجماع اصحابنا بل المراد التاخير في الاعتقاد والسعة في العمل بالتخيير ويدل
على كون المراد بالسعة هو التخيير رواية ابن جهم وصحيحة ابن مهزيار ورواية الكليني وخبر المثنى المتقدمة
ثم ان تعاضد هذه الاخبار بعضها ببعض واعتضادها بعمل الاصحاب يعطي الظن الشرعي بالتخيير
عند التعارض وان كان الاحتياط في العمل مستحبا احتج الاخباريون بالاخبار الدالة على الوقوف عند الشبهات
والارجاء حتى يلقى الامام ع والجواب منع تحقق الشبهة هيهنا وانما كانت الشبهة متحققة لولا اخبار الدالة على التخيير
ومعها قد رفعت الشبهة واحتجوا ايضا بمقبولة عمر بن حنظلة والجواب اولا انها محمولة على استحباب التوقف
لمكان لفظ خير وثانيا انها لو لم يكن صريحة في الندب يجب حملها عليه لجمع بينها وبين اخبار التخيير
وثالثا ان اللازم منها هو التاخير والوقوف ولا دلالة فيها على وجوب الاحتياط والتاخير و
الوقوف اعم من التوقف في الفتوى نعم الاعتقاد ومما رواه الشيخ الحر في الوسائل عن ابي جعفر ع
في حديث قال اذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا
فقفوا عنده ثم ردوه الينا حتى يستبين لكم ومما رواه ايضا عن ابي جعفر ع انه قال وما جاءكم
عنا حديث فان وجدتموه للقرآن موافقا فخذوا به وان لم تجدوه موافقا فردوه وان اشتبه
الامر عندكم فقفوا عنده وردوه علينا حتى نشرح لكم والجواب عنهما انهما محمولتان على الاستحباب جمعا او على
ما اذا امكن الوصول الى الامام بل هما ظاهرتان في الاخير كما لا يخفى وقد ذكر هنا وجوها للترجيح
ولكن ما اظن ان يقول بها احد من المجتهدين فلذا لم اذكرها لعدم فايدة فيه القسم الثاني والثالث

ان يكن الجمع بينهما بوجه سواء كانا متساويين في القوة والضعف اولا فقد ذكر الاكثر والحكم
الجمع بينهما بما امكن والعمل بهما لانه اولى من اسقاط احدهما بالكلية لان الاصل في كل واحد منهما
هو الاعمال ولا يخفى انه ليس كل وجه للجمع مما يمكن الحكم والفتوى والعمل به بل يتوقف على ان يكون تقتضي
للقاعدة الشرعية وموافقا للضوابط الفقهية فان مطلق الجمع مما لم يدل دليل شرعي على حجيته و جواز
العمل به فاللازم ان ينظر الى طريق الجمع فيرى انه هل يدل عليه دليل يطمئن به القلب ام لا فعلى
الاول يعمل به ومن الجمع الذي يجب المصير اليه ان يكون له شاهد من نفس المتعارضين او
من احدهما او من حديث اخر او من اجماع بسيط او مركب او من حكم عقلي قطعي او يكون متبادرا
الى الذهن بملاحظة المتعارضين مثل التخصيص والتقييد كما يتبادر من قول القائل اكرم العلماء
ولا تكرم زيدا انه مستثنى منه ومثلها كل جمع يحصل الظن او الظهور به بملاحظة المتعارضين بان
يكون احدهما قرينة صارفة ومعينة للاخر او كل منهما للاخر فيكون الفهم من جهة القرينة لا انه بمحض
اعتقاد ان الجمع اولى من الطرح وعلى الثاني لا يعمل به نعم لا ضير في بعض التاويلات لبعض
الاخبار ليوافق ما هو اقوى منه ويتعين العمل به وليس الجمع ح للعمل بل للتفصي عن الطرح
بالكلية فيكون تاويل ما ليس بحجة وارجاعه الى ما هو حجة وهذه هي الطريقة المسلوكة بين المجتهدين
لكن الان بعض من لا اطلاع له بحقيقة الحال يقدم الجمع على الترجيح وربما يجب الراجح الذي
هو الحجة بسبب المرجوح الذي ليس بحجة ويأول الراجح ويرجعه الى المرجوح فائدة قال بعض المتاخرين
ان عد الاستحباب والكراهة من وجوه الجمع بين الاخبار محض الاجتهاد فانه متى كان الامر
حقيقة في الوجوب والنهي في التحريم فالحمل على المجاز في كل منهما يحتاج الى قرينة واضحة ومجرد وجود
التعارض ليس بقرينة في المقام لاحتمال ذلك في جانب المعارض الاخر ايضا فتخصيص هذا دون
ذلك ترجيح بلا مرجح اقول لا اشكال في وجوب حمل اللفظ على المجاز عند وجود القرينة والقرينة
اما حالية او مقالية والمقالية اما صريحة في ارادة التجوز كان يقول هذا اللفظ مستعمل في
معناه المجازي او دالة عليها باحدى الدلالات ولا يخفى انه لو قال الحمل فعل ذلك ثم قال يجوز الترك

يكون قوله الثاني دالا على ان المراد بالاول هو الاستحباب دون الوجوب واي قرينة
اقوى من ذلك فقوله لمجرد وجود المعارض ليس بقرينة غير صحيح فانه لو ورد من الشرع
امر بشيء ثم ورد حديث في جواز الترك يكون ذلك قرينة مقالية لارادة الندب من الامر
وقوله لاحتمال ذلك النسخ لا يصح لانه اذا ورد نهي عن شيء ثم ورد جواز فعله فلا يمكن حمل
الاول على الكراهة اذا عارضه ما يدل على جواز الفعل القسم الرابع ان يكون لاحدهما
ترجيح على الآخر ولا يمكن الجمع بينهما والحكم فيه العمل بالراجح ووجهه ظاهر ثم ان ههنا قسما آخر وهو ان
يمكن كون احدهما ناسخا للآخر بان يوجد فيه شروط النسخ ويجب الحكم بنسخه والوجه ظاهر فصل اذا
عرفت اقسام التعارض اجمالا فنحن نذكرها الان تفصيلا فنقول ان التعارض الواقع في الادلة الشرعية
يكون بحسب الاحتمالات العقلية ثمانية وعشرين قسما لان الادلة الشرعية منحصرة في الكتاب مع
ومع غيره ومع غيره ثمانية وعشرون قسما الاول ان يكون بين خبرين واحدين فان كانا ولما كان بيان
حكم كل منهما موقوفا على العلم بوجوه التراجيح وكان المذكور في اكثر كتب الاصول وجوه التراجيح بين الخبرين
فنحن نذكر متساويين من جميع الوجوه فالحكم التخيير ان لم يمكن الجمع والا فالجمع وان لم يكونا متساويين فتعين
العمل بالراجح ووجوه الترجيحات كثيرة وقد ذكرها الشيخ المحقق دام ظله العالي في رسالته الجمهور بما
لا مزيد عليه على ما سبق وانا اذكرها على هذا الترتيب ايضا فنقول ترجيح احد الخبرين اما بالسند او وقت الورود
او المتن او المدلول او الامر الخارجي فهذه خمسة اصناف الصنف الاول ما يكون بحسب السند وهو على
ثلثة اقسام القسم الاول ما يكون بحسب الراوي نفسه وهو يحصل من وجوه الاول ان يتساويا من
جميع الجهات ولكن يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الآخر يعني ان يكون الراوي
في مرتبة او اكثر متعددا فيترجح ما روايته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد من الخطاء من الاقل
ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد للقطع ولا يخفى ان الاكثرية
عدد الرواة في مراتب الاسناد اما يكون جميع رواة احدهما متعددا او يكون بعضهم والبعض ايضا يختلف
فان كان الجميع متعددا فلا ريب في تعين العمل بهذه الرواية لكونها روايتين او روايات حقيقة

وان

وان كان البعض متعددا فيختلف الرجحان بقلة ذلك البعض وكثرته فينتهي الى حد لا يمكن
الحكم بالرجحان بتعين العمل بما رووه وان صار سبب الرجحان ما الثاني ان يكون الواسطة بين المروي
لرواية والمروي عنه اقل وهو علو الاسناد مع تساويهما في ساير الوجوه فيترجح الاول لان الواسطة كلما كثرت كان
احتمال الكذب والغلط وغيرهما من وجوه الخلل فيه اقل فلو تعارض هذا الوجه مع الوجه الاول فان لم
تكن المراتب التي تعددت الرواة فيها في الاكثر واسطة اكثر مما يكون العالي سندا اقل واسطة فيحكم
برجحان العالي سندا ووجهه ظاهر وان كانت تلك المراتب اكثر مما ذكر فان كان الرواة في جميع المراتب
متعددة فالظاهر رجحان ما يكون الواسطة فيه اكثر لكونه دليلين حقيقة وان لم يتعدد في جميع المراتب
فالترجيح موكول الى ظن المجتهد الثالث ان يكون راوي احدهما اصدق من راوي الآخر او
اعدل او اوثق او افقه او اورع مع تساويهما في ساير الوجوه فيرجح ما في سنده المتصف باحد هذه
الصفات لقول الصادق في مقبولة عمر بن حنظلة الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث
واورعهما ولقول الباقر في رواية زرارة خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فلو تعارض
هذا مع الوجه الاول فان كان كل من التعدد والاتصاف بهذه الصفات في جميع مراتب الرواية او كان
التعدد في مراتب اكثر من مراتب المتصفين بالصفات المذكورة فالترجيح لا يخلو عن اشكال والا فالظاهر
ترجيح هذا الوجه لكونه منصوصا ولو تعارض مع الثاني فان كان الاتصاف بهذه الصفات في جميع
المراتب او في مراتب اكثر من المراتب التي يكون العالي سندا اقل واسطة بقدرها فالظاهر رجحان
ما فيه هذا الوجه والا فيرجح العالي سندا والوجه ظاهر ومما ذكر يظهر الترجيح فيما اذا تعارض احد هذه
الوجوه مع اثنين منها الرابع ان يكون راويه متصفا باحد الصفات التي يغلب معه ظن الصدق
غير الصفات المذكورة كزيادة الفطنة والعلم والضبط وحسن الاعتقاد فيقدم على ما لم يكن راويه
متصفا به لان ظن الصدق بقول من كان راجحا في وصف يفيد ظن الصدق اغلب منه بقول
من كان مرجوحا فيه والمخلص عند تعارضه مع احد الوجوه السابقة او زيد ظاهر مما مر الخامس
ان يكون راويه راجحا في وصف يكون قوله معه ابعد عن الخطاء كالحفظ والجزم بالرواية والعلم بالعربية

ومصاحبة المحدثين وامثالها و وجه الترجيح بها ظاهر والمخلص عند التعارض واضح السادس
ان يكون دايم العقل راوي احدهما متصفا باحد الصفات التي يكون الاعتماد على قوله معه
اقرب وهي كثيرة منها ان يكون دايم العقل والآخر مختلطا او لم يعلم انه روى في حال
العقل او الاختلاط ولو تعارض هذا مع واحد من الوجوه المذكورة او ازيد فالظاهر ترجيح الروا
التي يكون رواتها غير مختلطين لانتفاء الوثوق والظن من رواية من لم يعقل ذا منها
ولا يعلم كون روايته في وقت العقل او الاختلاط ومنها ان يكون اعتماد رواة المحمل
على الحفظ وتذكر السماع والآخر على النسخة والخط فيرجح الاول لان فيه احتمال الاشتباه في الكتابة
ولو تعارض هذا مع الوجه الاول فيرجح الاول ان كان التعدد في جميع المراتب والكثرة
لان الظن الحاصل من رواية شخصين معتمدين على الخط اقوى من الحاصل من رواية معتمد
على حفظه والا فيرجح ما كان ثبوت احد الوصفين فيها اكثر بحسب المراتب ولو تعارض مع
الثاني فالترجيح كما في تعارض الثاني مع الاول ولو تعارض مع الثالث او الرابع او الخامس
فالترجيح كما في تعارضه مع الاول ولو تعارض مع الوصف الاول من السادس فيرجح الوصف الاول
ومما ذكر ظهر الحكم عند تعارضه مع الازيد من الواحد ومنها كون راوي احدهما مباشرا له
للقضية فيرجح على ما لم يكن راويه كذلك الا ان يكون ذلك الوصف الا في المرتبة الاخيرة التي يروى
عن المعصوم فلو تعارض مع الاول يرجح الاول ان كان التعدد في اكثر من مرتبة الاخيرة والا
فالترجيح مشكل والوجدان ان الظن الحاصل من المباشرة لا يقطع بكونه اقوى من الحاصل من التعدد
غاية الامر تساويهما ولما لم يكن المباشرة الا في مرتبة واحدة فاذا كان التعدد في اكثر منها يغلب
والا فلا ولو تعارض مع الثاني يرجح الثاني مطلقا اما مع كون الواسطة اقل او اكثر من واحد
فظ لانه لو قطع النظر عن المباشر ايضا يكون رواية العالي السند اقل واما مع كونه اقل
بواحد فلان الواحد المباشر يحتمل فيه الكذب وان كان قوله اقوى من غير المباشر ولا يحتمل في ذلك
فيما لم يكن كذلك الواحد ايضا ولو تعارض مع الثالث او الرابع او الخامس فالترجيح كما في تعارض

مع الاول والوجه الوجه ولو تعارض مع الوصف الاول من السادس فيرجح ذلك الوصف الاول
مطلقا ولو تعارض مع الثاني منه ان كان الجميع او اكثر من واحد معتمدا على حفظه ومنها
ان يكون راوي احدهما صاحب الواقعة ولو تعارض هذا مع غير السابقة من الوجوه المذكورة
فالترجيح كما مر فيه ولو تعارض معه فيرجح هذا لكون صاحب الواقعة اكثر اطلاعا من المباشر و
ومنها ان يكون راوي احدهما مشافها للمروي عنه والآخر سامعا من وراء حجاب او اخذا بالمكاتبة
فيرجح خبر المشافهة لان السماع من وراء الحجاب والمكاتبة يحتملان من الخلل ما لا يحتمل المشافهة ربما
يراد من اللفظ معناه المجازي بواسطة قرينة حالية او اشارة فيفهمها المشافه دون غيره
فلو تعارض هذا مع الاول يشكل الترجيح اذا كان التعدد وفقد المشافهة في جميع المراتب اذ لا
يمكن ترجيح خبر شخصين غير مشافهين على خبر واحد مشافه ولو كان التعدد فقط في الجميع فا
الترجيح لما فيه التعدد والوجه ظ ولو كان العكس فالترجيح لما فيه المشافهة ولو لم يكن شيء
منهما في الجميع فان كان التعدد فيما فقد فيه المشافهة فلا ترجيح والا فالترجيح لما فيه المشافهة
ولو تعارض مع الثاني فلا يخفى الترجيح من اشكال ولو تعارض مع الثالث فان الاصدقية
والاخوانية في جميع المراتب فيرجح الثالث لكونه مصونا عما دون ذلك والا فالترجيح مشكل
ولو تعارض مع الرابع والخامس فكتعارضه مع الاول ولو تعارض مع الاول من السادس
فيرجح الاول لا يعارض ومع ثانيه لمنافاة المشافهة مع الاعتماد على الكتاب ولو تعارض مع
ثالثه فرجح ذلك لان المباشرة في وهلة لا ينافي المشافهة في الجميع ومنها ان يكون راوي احدهما
اقرب الى المعصوم عند سماعه ولو تعارض مع احد الوجوه المتقدمة على الثالث من السادس
فالترجيح كما مر فيه ولو تعارض معه فالظاهر رجحان المباشر وكذا لو تعارض مع الرابع منه
ولا يعارض الخامس منه لمنافات القرب الى المعصوم عدم المشافهة ولو فرض فلا ترجيح و
ومنها ان يكون مرسلين ولكن كان المرسل في احدهما بحيث يعلم من حاله انه لا يروي عن
ثقة كابن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وعلي بن الحسن الطاطري

البعض ولو تعارض هذا مع احد الوجوه المتقدمة غير الثالث والاول من السادس يرجح
ذلك مطلقا لكونه في حكم المسند وكون غيره ضعيفا واما لو تعارض مع الثالث فان كان في
رواة هذا من لم يكن عادلا اصلا فيرجح الثالث وان لم يكن كذلك بل كان بعض رواية
اقل عدالة وصدقا من رواة الاخر يرجح هذا ايضا واما لو تعارض مع الاول من السادس
فالترجيح غير ظ وان امكن القول بترجيح ذلك ايضا ومنها ان يكون جميع رواة احدهما متحملين
للرواية بالغا ويكون بعض رواة الاخر او الجميع متحملين لها صبيا وفي كون ذلك مرجحا نظر ظ
اذ المناط في قبول الرواية وقت الاداء لا التحمل ومنها ان يكون راوي احدهما من اكابر الصحابة
والاخر من اصاغرهم ومنها ان يكون اسم راوي احدهما غير ملتبس بالمجهول والضعيف والاخر
يكون ملتبسا ومنها ان يكون طريق راوي احدهما اقوى في الادراك والاخر اضعف ومنها
ان يكون راوي احدهما معروف النسب والاخر مجهول النسب ومنها ان يكون راوي احدهما
مائلا الى المنصب دون الاخر مما ذكرنا سابقا يظهر وجه الترجيح عند تعارض هذه الوجوه مع الوجوه
السابقة او مع احدها ومنها ان لا يكون راوي احدهما مدلسا اي مخفيا للعيب بخلاف الاخر
ولا يخفى ان التدليس يوجب فسق الراوي فلو تعارض هذا مع غيره من الوجوه السابقة يرجح
هذا ان كان جميع الرواة متصفين بالعدالة والا فلا ترجيح القسم الثاني ما يكون بحسب تزكية
الراوي وهو من وجهين احدهما ما يعود الى المزكي بان يكون مزكي راوي احدهما اكثر
او اوثق واعدل وهكذا في احدى الصفات المتقدمة وثانيهما ما يعود الى كيفية التزكية
فيرجح بعض الفاظ التزكية على البعض والتزكية بالتصريح على التزكية بالحكم بالشهادة وهذا
على التزكية بالعمل بالرواية على انه في ثبوت التزكية في العمل بالرواية نظر لجواز ان يكون العمل
لاجل قرينة ظهرت له لا لمحض الرواية والمخلص عند التعارض ظاهر للمتامل على المخطر ما مر
القسم الثالث ما يكون باعتبار كيفية الرواية وهو من وجوه منها ان يكون احدهما مسندا
والاخر مرسلا وهذا الوجه يرجح على جميع الوجوه السابقة عند التعارض وان يكون احدهما

مسندا

مسندا الى المعصوم والاخر الى كتاب معروف والظ ان هذا ايضا كسابقه حين التعارض ومنها ان يكون
احدهما مسندا الى كتاب معروف بالصحة كالكتب الاربعة والاخر الى كتاب لم يعرف بالصحة وهذا
ايضا كسابقه عند التعارض وقد ذكروا وجوها اخر ايضا لا يوجد الا في نادر الصنف الثاني
ما يقع بحسب وقت الورود وهو منحصر في التقدم والتأخر فيرجح المتأخر لامكان نسخ المتقدم
ولا يخفى ان هذا لا يجري الا في الاحاديث النبوية وعند التعارض يرجح ذلك على سائر الوجوه
ان تحقق شرائط النسخ والا فلا يرجح له اصلا الصنف الثالث ما يكون بحسب المتن وهو من وجوه
الاول ان يكون احد الخبرين حقيقة والاخر مجازا فيرجح الحقيقة لعدم افتقارها الى قرينة بخلاف
المجاز ومثلوا له بما روي من ان وطي امة ابيه يجوز انه فانه يعارض قوله صم منا ونكح ذكره في
ابيه يجوز ان يقالوا ان الثاني يرجح اذ الوطي مجاز والايلاج حقيقة ولا يخفى ان المجاز ان كان
معه قرينة صارفة معينة فلا وجه لترجيح الحقيقة عليه لان كلا منهما يدل على المعنى دلالة متساوية
وما مر في المترادف من حديث اولوية الحقيقة من المجاز لا يفيد ههنا لان ما مر انما كان في لفظ
واحد او معنى واحد على التفصيل السابق وان لم يكن معه قرينة فيحمل على معناه الحقيقي ولا يتحقق
التعارض نعم يمكن ان يقال هذا انما هو فيما اذا كان قرينة مرجحة للصارفة معينة وهذا له وجه فقوله
على الاطلاق غير صحيح ويرجح اكثر المرجحات المذكورة للراوي ولو تعارض ذلك مع واحد منها لا ان
تلك القرينة المرجحان حصل منها الظن الشرعي للمجتهد فليس للحقيقة كثير ترجيح والا فلا يحمل اللفظ
على المعنى المجازي سيما مع تعارضه للحقيقة الثاني ان يكون اللفظ في الروايتين مجازا لكن كان
مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى والظهور فيه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى
والاظهر والوجه ظ الثالث ان يكون احد المجازين اقرب الى الحقيقة والاخر ابعد منها
الرابع ان يكون احدهما اكثر استعمالا في الالسنة والاخر اقل كتسمية الشجاع بالاسد فانه
اقرب من تسمية الابخر به الخامس ان يكون قرينة احدهما اظهر او ادل او اعم او اقوى في الصرف
والتعيين ومنها ما اذا كان الباعث على الحمل على المجاز الجمع بين الدليلين وكان معارض احدهما

اقوى من معارض الآخر السادس ان يكون احدهما مجازا والآخر مشتركا فيرجح المجاز لاولوية من الاشتراك
وفيه نظر يظهر مما سبق السابع ان يكون احدهما متضمنا العلة الحكم والآخر غير متضمن لها فيرجح المعلل
اقرب الى الانقياد سيما مع الفحوى ولانه يدل على الحكم من جهتين احدهما من جهة لفظه والآخر
من جهة عليته الثامن ان يكون احدهما منقولا بلفظه والآخر منقولا بمعناه فيرجح الاول على الثاني لانه
ابعد من الزلل ولانه وقع الاتفاق على قبول الخبر المروي بلفظه بخلاف المروي بمعناه وفصل
الشيخ بان راوي المعنى ان كان معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح والا فيرجح المنقول بلفظه
لانه ابعد من الزلل ولا يخفى ان تعليله يقتضي التقديم مطلقا التاسع ان يكون احدهما مؤكدا
الا بالقسم ولفظ التاكيد والآخر عاريا عن التاكيد فيرجح المؤكد العاشر ان يكون احدهما فصيحا
والآخر ركيكا فيقدم الفصيح اذ النبي والائمة كانوا افصح العرب فخبر الفصيح لا ينافي
كلامهم الحادي عشر ان يكون احدهما دالا بالمنطوق والآخر بالمفهوم فيقدم الاول على الثاني والثاني
عشر ان يكون احدهما دالا بمفهوم الموافقة والآخر بمفهوم المخالفة فيرجح الاول والوجه انه لو لم
يعمل بمفهوم الموافقة لزم مخالفة ما استقر به اللفظ بمنطوقه وذلك قريب من استلزام الكذب
بخلاف مفهوم المخالفة فان ترك العمل به يستلزم كون الكلام خاليا عن الفايدة واخلاء الكلام من
الفايدة اقل خطرا من حمله على ما تقرب من الكذب والثالث عشر ان يكون احدهما دالا على الحكم بدلالة
الاقتضاء والآخر دالا على معارضه بدلالة الاشارة والايماء فالاول يقدم على الثاني والرابع عشر
ان يكون احدهما مشتملا على عام مخصص والآخر على خاص متأول فيقدم الاول لان تخصيص العام اكثر
من تاويل الخاص والخامس عشر كون احدهما خاصا والآخر عاما فالاول يقدم اذ فيه عمل بالخبرين
ولان الخاص اقوى دلالة وكذا الحكم في المطلق والمقيد والسادس عشر ان يكون احدهما مشتملا على عام
غير مخصص فيقدم الاول لتطرق الضعف الى الثاني ولما كان العام المخصص مجازا بالنسبة الى الباقي
فيكون ذلك كالاول والسابع عشر ان يكون احدهما دالا بالمطابقة والآخر بالالتزام فيرجح الاول والوجه
ظاهر والثامن عشر ان يكونا مشتملين على صيغ العموم ولكن صيغة احدهما اظهر دلالة على العموم من صيغة

الآخر

الآخر وقد ذكروا وجوها كثيرة اخرى تركنا ذكرها لكونها اما راجعة الى واحد مما ذكروا او ضعيفة
جدا ولو تعارض احد ترجيحات المتن واحد من ترجيحات السند فان كان ترجيح السند مما يخرج الخبر
بفقده عن الصحة ولم يكن ترجيح المتن مما يكون خروج الخبر بفقده عن الدلالة لرجح مرجح السند كما اذا
كان احدهما مسندا الى المعصوم والآخر مرسلا وكان الثاني مؤكدا او معللا والاول غير مؤكد وغير معلل
والوجه ظاهر وان كان مرجح المتن مما يخرج الخبر بفقده عن الظهور او الدلالة ولم يكن مرجح المتن مما اذا يخرج الخبر
بفقده ضعيفا يرجح مرجح المتن كما اذا كان احدهما دالا بالحقيقة والآخر بالمجاز لكن بغير القرينة الصارفة
المعينة وكان راوي الثاني اقرب الى المعصوم عند السماع وراوي الاول ابعد منه بدرجة او درجتين وان
كان المرجحان مما يخرج الرواية بفقده عن الصحة والدلالة فلا ترجيح وان لم يكن شيء منهما كذلك فيرجح ما
يصير الظن به اقوى كما اذا كان جميع رواة احدهما ممدوحا وكان غير مؤكد وكان الآخر مؤكدا فيرجح
الاول وكذا اذا تعارض احد هذه الوجوه مع الآخر الصنف الرابع ما يكون بحسب المدلول فيرجح الحرمة
على اخواته والوجوب على غير التحريم للاحتياط والاثبات على النفي لان النافي قد يكون غفل فان
غفلة الانسان عن الفعل كثير وذلك كما روي بلال انه صلى الله عليه وآله دخل البيت وصلى وقال اسامة دخل البيت
ولم يصل ولا يخفى ان هذا يجري فيما اذا اخبر احدهما عن وقوع الفعل والآخر عن عدم وقوعه لا فيما
اذا اخبر احدهما انه قال افعل والآخر انه قال لا تفعل لان كليهما حينئذ مثبت اخبار وهما عن وقوع القول
ولان الدليل لا يجري الا في الاول ولان في غيره يكون مدلول المثبت وجوبيا او ندبيا او اباحة ومدلول
النافي تحريما والتحريم مقدم على غيره وكذا يقدم دارئ الحد على موجبه لقوله صلى الله عليه وآله ادرؤا الحدود بالشبهات
ثم المتامل فيما سبق يتمكن من الترجيح عند تعارض احد هذه الوجوه مع الآخر او مع واحد من الوجوه
المتقدمة الصنف الخامس ما يكون بحسب الامور الخارجية وهي عدة وجوه منها ان يكون احدهما معتضدا
بالكتاب والآخر مخالفا له ووجهه ظاهر ويدل عليه روايات كثيرة كصحيحة صفوان الكوفي عن ابي الحسن
الرضا عليه السلام انه قال اذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها ورواية عن ابي عبد الله قال فما وافق كتاب
الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه وموثقة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف

الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب
الله او من قول رسول الله والا فالذي جاءكم به اولى به وصحيحة هشام بن الحكم عن ابي عبد الله قال
خطب النبي ص بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عني يوافق كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله
فلم اقله ورواية ايوب بن راشد عنه ع انه قال ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف ولو تعارض
هذا بشيء من الوجوه المذكورة يرجح ذلك والوجه ظ ومنها ان يكون احدهما معتضدا بالسند اي بحديث آخر
ولم يكن الاخر كذلك فيرجح الاول والوجه ظ ايضا وورد فيه روايات ايضا كرواية حسن بن الجهم عن الرضا
قال قلت له يجيئنا الاحاديث عنكم مختلفة قال ما جاءكم عنا فاعرضه على كتاب الله واحاديثنا فان كان
يشبههما فهو منا وان لم يشبههما فليس منا وهو ثقة ابن يعفور المتقدمة ورواية الميثمي عن ابي عبد الله
قال فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله فما كان في كتاب الله موجودا حلالا او
حراما فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله الحديث الى غير
ذلك ثم الظاهر ان المراد بالسنة التي امر بالعرض عليها هو ما يكون حجة شرعية لا كل حديث يرد ولكن
لا ريب في انه يحصل الاعتضاد بالموافقة لكل حديث مكان وان كان الاعتضاد مختلفا فلو كان الاعتضاد
بالصحيح او الموثق او المتواتر وتعارض مع احد الوجوه المتقدمة على سابقه يرجح هذا والوجه ظ وان
كان الاعتضاد بغير ما يكون مؤسسا للحكم الشرعي فلو تعارض مع ما يوجب فقد خروج الخبر عن
الصحة او ظهور الدلالة يرجح الوجه المتقدم ولو تعارض مع غيره يرجح هذا ولو تعارض مع سابقه
فان كان الاعتضاد بالمتواتر يرجح هذا لكونه اقوى من الكتاب وان كان بغيره يرجح الاعتضاد
بالكتاب لوجهين احدهما خصوص رواية الميثمي المتقدمة حيث امر اولا بمتابعة ما يوافق الكتاب
وثانيهما اكثرية الاخبار الدالة على بطلان ما يخالف الكتاب بل يمكن ان يدعى التواتر المعنوي على
ذلك المطلب ومنها ان يكون احدهما مؤيدا بالاجماع دون الاخر فيقدم الاول والوجه ظ ويؤيده
ايضا قول ابي عبد الله ع في مقبولة عمر بن حنظلة ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي
حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به الاعتضاد بالاجماع القطعي لاحد الوجوه السابقة يرجح ذلك ولو

تعارض

تعارض الاعتضاد بالظني لاحد الوجوه المتقدمة في الاصناف الاربعة يرجح ذلك ايضا ولو تعارض الاعتضاد
بالكتاب فالترجيح مشكل لان اخبار العرض على الكتاب وان كان اكثر واقوى الا ان المعصوم ع امر اولا
في مقبولة ابن حنظلة ومرفوعة زرارة بالعرض على الشهرة التي اضعف من الاجماع ثم بالعرض على الكتاب
ولان عمل الاصحاب مع قطع النظر عن ظن دخول المعصوم يفيد ظنا قويا ولو تعارض مع الاعتضاد
بغير المتواتر من السنة يرجح هذا المساوات مع الاعتضاد بالكتاب فهو يرجح على الاعتضاد بالسنة ومنها
ان يؤيد احدهما بدليل شرعي آخر غير ما ذكر كقياس او دليل عقلي دون الاخر فيرجح الاول والوجه ظ بحكم العقل
عند التعارض والوجه ظ ومنها ان يكون احدهما معتضدا بالشهرة وعمل الاكثر به فيقدم على غيره لان الكثرة
امارة الرجحان ولقول الباقر ع في مرفوعة زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر و
قول الصادق ع في مقبولة ابن حنظلة ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك ويرجح ذلك لو
تعارض مع غير الثالث من الاول من الوجوه المذكورة في الاصناف الاربعة لكونه منصوصا من
المعصوم دون غيره منها ولو تعارض مع الثالث من الاول بان يكون رواة احدهما متصفين
بالوثاقة والعدالة وكان الاخر معتضدا بالشهرة القوية فالظ من المقبولة ترجيح الاول لامره ع
بالعمل بالمشهور بعد الامر بالرجوع الى عدالة الراوي وعدمها وهو مقتضى عدم حجية الشهرة وغير
الصحيح والموثق من الاخبار والظ من المرفوعة عكس ذلك لكونه لامر بالعكس فقيل بترجيح العمل
بما تضمنه المقبولة لاعتضادها بنقل الائمة الثلثة بل وغيرهم ايضا وتلقي الاصحاب لها بالقبول
حتى قد اتفقت كلمتهم على التعبير عنها بمقبولة عمر بن حنظلة وقيل بترجيح العمل بمضمون المرفوعة لكونها
واردة في تعارض الحديثين دون المقبولة فانها واردة في تعارض الحكمين وقيل بعدم دلالتهما
على ترجيح شيء منهما لان الترتيب غير منظور فيهما لانه في الحقيقة وقع في كلام السائل الا في كلامه
عليه السلام وغاية ما يفهم من كلامه هو الترتيب الذكري وهو لا يستدعي الترتيب في وقوع
الترجيح بتلك المرجحات وفيه اولا ان الترتيب ليس في كلام السائل كلامه متفرع على كلام
المعصوم وثانيا ان الاستدلال بهما على تقديم احد المرجحات ليس بسبب الترتيب الذكري

بل بسبب ان المستفاد من كلامهم فيهما انه لو لم يكن الترجيح بالسابق يرجع الى اللاحق فيكون الترجيح
بالسابق راجحا على الترجيح باللاحق والذي تقوى في نفسي ان المقبولة وان كانت مقبولة الا
انه لكونها واردة في خصوص الحكم ولكون الظاهر منها ان المراد بالشهرة الاجماع لا الشهرة التي
بحثنا فيها الفتوائية وفيها فان المجمع عليه لا شك فيه يشكل ان يتقدم على المرفوعة في هذا المطلب
فالاولى العمل بالصحيح عند التعارض ومنه يعلم ترجيح الاعتضاد بالكتاب على خلافه وكذا الاعتضاد
بالحديث الذي يكون حجة شرعية واما الاعتضاد بالحديث الضعيف فلا ومنها ان يكون
احدهما مخالفا لمذهب العامة والآخر موافقا له فيرجح الاول لانه لا يحتمل الا الفتوى والثاني
يحتمل التقية ايضا لرواية سماعة بن مهران عن ابي عبد الله ع قال قلت له يرد علينا حديثان
واحد يامرنا بالاخذ به والآخر ينهانا عنه قال لا تعمل بواحد منهما حتى تاتي صاحبك فتسأله قال
قلت لابد ان يعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة ورواية الحسين بن السري عنه ع
انه قال اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم ورواية الحسن بن الجهم عن
العبد الصالح ع قال قلت له يروى عن ابي عبد الله ع شيء ويروى عنه خلافه فبايهما
ناخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق القوم فاجتنبه ورواية محمد بن عبد الله عن ابي
الحسن الرضا ع قال قلت له كيف نصنع بالخبرين المختلفين فقال اذا ورد عليكم حديثان
مختلفان فانظروا ما يخالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما يوافق اخبارهم فدعوه و
رواية عبيد بن زرارة عن ابي عبد الله ع انه قال ما سمعت مني يشبه قول الناس فيه
التقية وما سمعت مني لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه ومقبولة ابن حنظلة حيث قال ع
فيها ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة ومرفوعة زرارة حيث قال ع
فيها انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم
ثم ان المراد بالموافقة لمذهب العامة التي امر بطرح الخبر لاجلها وحمله على التقية على ما ذكره
والدي المحقق دام ظله العالي هو كون الخبر موافقا لمذهب جميعهم او اكثرهم او علم

مدلوله

مدلوله كان معمولا به عندهم في زمان الامام الذي اسند اليه الخبر موافقا لمذهب جميعهم او اكثرهم
او علم بقرائن خارجية انه خرج مخرج التقية فليس لاحد ان يحمل الخبر على التقية بمجرد موافقته لمذهب
بعضهم فان مذاهب العامة في الاحكام لم تكن منحصرة في عصر الصادقين بالمذاهب الاربعة ولو
تعارض هذا مع غير الثالث من الاول من الوجوه المذكورة في الاصناف الاربعة يرجح هذا ان لم يكن
معارضته بما يوجب فقد لضعف الخبر كالاسناد وان كان معارضه ذلك فلا ترجيح وان امكن القول
بترجيح المعارض ولو تعارض مع الثالث من الاول فالظاهر ترجيح الثالث من الاول لتقدمه
فيما ورد ما عارضه كالمقبولة والمرفوعة ولو تعارض مع الاعتضاد بالكتاب والسنة فيرجح الاعتضاد
باحدهما والرجحان وكذا لو تعارض مع الاعتضاد بالشهرة يرجح الاعتضاد بها لتقدمه في الخبرين
ومنها ان يكون احدهما موافقا للاصل ويسمى المقرر والآخر مخالفا له ويسمى بالناقل فيرجح الاول
عند الاكثر والثاني عند بعضهم واستدل كل منهما بادلة ضعيفة جدا ويمكن ان يستدل على
ترجيح الاول بانه لو تعارض الخبرين لكان العمل على مضمون المقرر وكان الدليل عليه الاصل وبعد وقوع
المقرر لم يخرج الاصل عن كونه دليلا فيكون المقرر معتضدا بدليل آخر دون الناقل فيرجح المقرر
ولو تعارض هذا مع احد المرجحات السابقة فان كان المعارض مرجحا شرعيا اي مستنبطا من قاعدة
شرعية فيقدم وان كان مستنبطا من الاجتهادات الضعيفة فلا يقدم وقد ذكروا وجوها اخر
ايضا اما يرجع الى ما ذكر او ضعيفة جدا الثاني من اقسام التعارض ان يكون بين الآيتين
من الكتاب والحكم انه ان امكن بينهما الجمع بطريق معتبر كالتقييد والتخصيص والحمل على الندب او
الكراهة او غيرها فهو والا فان كان لاحدهما مرجح مما يمكن ان يكون مرجحا للآية كالاجماع او السنة
او دليل آخر او الظهور دلالة او آية اخرى او اصل او احتياط فيقدم ذلك وان لم يكن فالمتاخر
ناسخ لو علم التاريخ وان لم يعلم فالمجتهد مخير في العمل بايهما شاء الثالث ان يكون بين الكتاب
والسنة المتواترة فان لم يمكن الجمع وكانت السنة نبوية فيقدم المتاخر مع العلم بالتاريخ والسنة
مع الجهل به وان كانت غير نبوية فيقدم السنة مطلقا الا ان يكون الكتاب معتضدا بالاجماع

ولكن لم يوجد مثل ذلك في احكامنا **الرابع** ان يكون بين الكتاب يعضده الاجماع و الخبر الواحد
والظاهر تقديم الكتاب مع ظهور الدلالة وعدم المرجح لحديث العرض ومخالفة كثير من المجتهدين
في حجية خبر الواحد وان كان الخبر مؤيدا بالاجماع او دليل شرعي اخر امكن ترجيحه **الخامس** ان
يكون بينه وبين الاجماع القطعي ويرجح الاجماع والوجه ظاهر **السادس** ان يكون بينه وبين
الاجماع الظني الاستنباطي فان كان لاحدهما مرجح فهو الراجح والا فالترجيح مشكل وان امكن القول
بتقديم الاجماع لاستبعاد اتفاق اجلة الاصحاب من العلماء والفقهاء الورعين المتقين على
مخالفة ظاهر الكتاب بدون حجة اقوى منه **السابع** ان يكون بينه وبين دليل العقل من
الاصل او الاستصحاب والظاهر تقديم الكتاب الا مع اعتضاد دليل العقل بما هو يرجح على الكتاب
او مساويه **الثامن** ان يكون بينه وبين القياس المعتبر فيرجح الكتاب ايضا **التاسع** ان
يكون بين الخبر الواحد والمتواتر وان كان للواحد مؤيد يغلب المتواتر كالاجماع فهو الراجح
والا فيقدم المتواتر **العاشر** ان يكون بينه وبين الاجماع القطعي فيقدم الاجماع مطلقا **الحادي
عشر** ان يكون بينه وبين الاجماع الاستنباطي فان كان مرجح شرعي لاحدهما فهو الراجح والا
فحكم بعضهم بالتخيير والاخر بتقديم الخبر لكون النسبة الى المعصوم فيه اظهر والاخر بتقديم الاجماع
لانتفاء التقية فيه ويؤيده استبعاد اتفاق الفقهاء على حكم بدون دليل شرعي **الثاني
عشر** ان يكون بينه وبين الاصل او الاستصحاب والظاهر تقديم الخبر مع فقد المرجح **الثالث
عشر** ان يكون بينه وبين القياس وهذا ايضا كسابقه **الرابع عشر** ان يكون بين الخبرين
المتواترين والحكم هنا كالحكم في تعارض الخبرين الواحدين **الخامس عشر** ان يكون بين المتواتر
والاجماع القطعي فيقدم الاجماع مطلقا **السادس عشر** ان يكون بينه وبين الاجماع الظني والظاهر
تقديم المتواتر **السابع عشر والثامن عشر** ان يكون بينه وبين دليل العقل والقياس ويرجح
المتواتر والوجه ظاهر **والتاسع عشر** ان يكون بين الاجماعين القطعيين وهو لا يتحقق اذ لا تعارض
في القطعيات وقيل بامكان تحققه مستدلا بان المراد بالاجماع هو اتفاق جماعة على حكم علم

حالهم

حالهم وعادتهم انهم لا يفتون الا على ما بلغهم من امامهم فاذا حصل العلم باتفاق مثل زرارة و
الفضيل بن يسار وليث المرادي ويزيد بن معوية العجلي واشباههم فلا شك في حصول العلم القطعي
بدخول قول المعصوم ولما كان فتاوى الائمة كثيرا ما تورد على جهة التقية ونحوها فلا بعد في اتفاق
جماعة كذلك على امر واتفاق جماعة اخرى كذلك على خلافه غاية الامر ان يكون مستند احد الاجماعين
واردا على سبيل التقية اقول كون الاجماعين المذكورين في كلامه قطعيين في حيز المنع بل نقول كل
منهما ظني فان المراد بالاجماع القطعي ما حصل القطع بدخول قول المعصوم فيه وكيف يحصل ذلك مع
مخالفة جمع كثير من الثقات العارفين بصحبة المعصوم فالحق انه لا يمكن ان يتعارض اجماعين قطعيين
لان المراد بالاجماع القطعي ما حصل القطع بدخول قول المعصوم ولابد ان يحصل في الاتفاق القطع بسبب الاتفاق
وتطابق اقوال العلماء والا فانهم واذا كان جمع كثير مخالفا لجمع اخر فحكم ممتنع ان يحصل العلم بدخول
قول المعصوم في احدهما خصوصا في مثل هذه الازمان بل الحق انه لا يحصل الاجماع القطعي مع مخالفة اثنين
او واحد ايضا **العشرون** ان يكون بين الاجماعين القطعي والظني والحق ان هذا ايضا غير ممكن
لانه لو خالف جماعة يحصل من قولهم الظن بدخول قول المعصوم لا يمكن ان يحصل القطع بدخول قوله
في خلافه **الحادي والعشرون والثاني والعشرون** ان يكون بين الاجماع القطعي ودليل العقل او القياس
والاجماع مقدم والوجه ظاهر **الثالث والعشرون** ان يكون بين اجماعين ظنيين وهذا اما يكون بين
اجماعين منقولين فحكمهما حكم تعارض الخبرين او بين اجماعين مستنبطين كما اذا علم بالفحص اتفاق
جماعة من اهل الحل والعقد على حكم بحيث يستبعد عادة اتفاقهم على امر بدون العلم بقول رئيسهم
واتفاق اخرين كذلك على خلافه او يعلم اتفاق اهل عصر على حكم واتفاق اهل عصر اخر على خلافه
كما هو الاجماع على طريقة الشيخ والحكم فيه كما ذكره والدي المحقق دام ظله العالي ترجيح المتقدم
على المتاخر كالصحابة على التابعين والتابعين على تابعيهم وعلى هذا الترتيب لانهم اعلى رتبة
واقرب عهدا الى المعصوم **الرابع والعشرون والخامس والعشرون** ان يكون بين الاجماع الظني
ودليل العقل والقياس والظاهر تقديم الاجماع مع فقد المرجح الخارجي **والسادس والعشرون** ان

يكون بين واحد من الادلة العقلية وبين اخر وبينه وبين نقيضه كالتعارض بين اصل البراءة
ونقيضه او بينه وبين احد الاستصحابين او بين احدهما وبين الاخر ويعبر عن كل من المواضع الثلثة
بما تعارض فيه الاصلان فان كان لاحدهما مرجح خارجي من الوجوه المتقدمة او ببعض الاعتبارات
العقلية يرجح ومع فقد الترجيح فالحكم التخيير **الثالث والعشرون** ان يكون بين دليل العقل والقياس
ولما كان المعتبر من القياس عندنا ما يكون منصوصا فالواجب الرجوع الى النص وجعل التعارض بين
دليل العقل والنص والحكم ما تقتضيه الترجيح **الثامن والعشرون** ان يكون بين القياسين ولما كان مناط
حجية القياس التنصيص على العلة او التنبيه عليها وحكم الاصل لا بد له من دليل فالدليل
فيه قطعي او لا من غيره وكذا الحكم لاصله قطعي او ليس من غيره ولو ارتفع القطع وصار القياسات
ظنيين فالتعارض فيهما قريب من التعارض في الخبرين لرجوع النزاع الى التعارض في العلة والدليل المثبت
لحكم الاصل فيرجح احدهما ببعض الوجوه ولو فقد المرجح فالحكم التخيير ثم ان ههنا قسما اخر من التعارض يسمى
الفقهاء بتعارض الاصل والظ وهو ان يعارض الاصل او الاستصحاب الظاهر وهو ما كان مستنده العرف
او العادة او القرائن او الاغلبية او الاكثرية وبالجملة ما يفيد ظنا معتبرا في الشرع وهو يختلف في المراتب
قلة وكثرة وضعفا وشدة والحكم ههنا على ما نعويه في نفسي ان الظاهر ان افاد ظنا متاخما للعلم بسبب
قرينة واعتضد التعليل او بسبب اتباع العرف والعادة من خلافه فيرجح الظ والا فيرجح الاصل وان
كان ظن الحاصل من الظاهر مساويا للحاصل من الظاهر ولا اقل من ان يكون كالظن الحاصل
شهادة عدل او عدلين بل ولو كان غالبا عليه لان اتباع الظن منهي عنه خرج ما دل عليه الدليل الشرعي
ومنه اتباع الاصل لدلالة الايات والاخبار عليه فبقي الباقي ومنه الظن الحاصل من الظاهر ويدل
على ذلك ايضا اخبار كثيرة وفتوى الفقهاء ويؤيده ايضا ان الغالب فيما تعارض فيه الاصل
والظاهر تقديم الاصل كما لا يخفى على من تصفح كتب المجتهدين والفقهاء فيكون الاصل معتضدا
بظاهر اخر والظاهر الواحد لا يقاومهما ولنختم الكلام ههنا حامدين لله تعالى ومصلين على نبيه
المصطفى واله الطيبين الطاهرين فالشكر له على حسن تائيده وله الشكر في جميع الاحوال وقد

ذكرت

ذكرت في هذا الكتاب ما هو العمدة في طريق الاجتهاد وما يرتقي به من الخطأ والتقصير في التحري
عن ذلك انما هو شان الحكيم الخبير فاسئل الله تعالى ان لا يجعل هذا ما يعيد الى الخزي بل وسيلة الى
تذكرة الاخوان والخلان والمرجو منهم ان يعذروني ان عثروا على الخطاء والفساد ويجتنبوا عن طريق التعسف
والعناد والله نعم ملهم السداد ومنه المبدء واليه المعاد وقد اتفق فراغ القلم عن تاليفه وترتيب ما
اودعت فيه وتوصيفه على حسب اقتضاء الحال مع تراكم الاشغال وتطرق التفرق الى البال على يد مؤلفه
المرتهن بمعاصيه ليلة الثلث الخامس والعشرين من شهر جمادى الثاني من شهور سنة ثمان و ١٢٨ مائتين

بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الف

سلام وتحية

[illegible] الحسين خادم [illegible] شوال [illegible]

[illegible]

[illegible]

مرصد لكتابات الاقل الاحقر س ع ر ح و س ع

داعى نوشتم كه اين كتاب را كسى ازمن عاريه كيد
زيرا كه عهد كرده كه عاريه ندهم مكر انكه وثيقه بگيرم
بجهت انكه خرج تلف اورا دارم چون نسخه منحصر است

حرره العبد الالي ادراني الفوزي

بسم الله تعالى
أستقبل الحق في يوم الجمعة
من شهر ربيع الثاني سنة اربع
وثلاثين وثلثمائة بعد الهجرة المقدسة
على صاحبها الاف التحية

الثاني يوم تم هذا الكتاب الشريف